الليبرالية الجديدة



مركز البحوث والدراسات السياسية

الليبرالية الجديدة

أعمال الندوة المصرية - الفرنسية السادسة
١٨ - ٢٠ مايو ١٩٩٥

أحمد الرشيدى
أسامة الغزالى حرب
آلان روسيون
السيد يسن
إليزابيث لونجيناس
أمانى قنديل
إيمان فرج
برنارد بوتيفو
چان نويل فيرييه
سارة بن نفيسة
علا أبوزيد
فرانسواز كليمان
فيليب فارج
مصطفى كامل السيد
نيفين عبدالمنعم مسعد
وحيد عبدالمجيد

تحرير
أ. د. نازلى معوض أحمد

٢٠٠٠

الطبعة الأولى ٢٠٠٠

تليفون ٥٦٨٠٩٩٨ – ٥٦٧٩٦٥١ – ٥٧٢٨١١٦
فاكس ٥٦٨٠٩٩٨ – ٥٧١١٠٢٠
E.Mail: cprs@cics.feps.eun.eg

المحتـــويات

المقـــدمة

يشتمل هذا المؤلف على الدراسات المقدمة من أساتذة مصريين وفرنسيين إلى الندوة المصرية الفرنسية السادسة للعلوم السياسية التى انعقدت بمعهد العالم العربى بباريس يومى ١٩ و٢٠ مايو سنة ١٩٩٥. وذلك فى إطار فعاليات التعاون العلمى المنتظم والدائم (منذ عام ١٩٨٨ وحتى الآن) ما بين مركز البحوث والدراسات السياسية لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، ومركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية الفرنسى بالقاهرة والتابع للمركز القومى للدراسات والبحوث الاجتماعية بباريس.

وقد اختير الموضوع الرئيسى الذى تدور حوله هذه الندوة المصرية الفرنسية السادسة بحيث يتسق مع مجريات الأمور المعاصرة فى العالم العربى والمجتمع المصرى، ومع محاولة رصد الاتجاهات المستحدثة فى النظام السياسى المصرى خلال العقد الأخير من القرن العشرين. ومن ثم تركزت معظم الأبحاث المقدمة من الجانبين المصرى والفرنسى فى هذه الندوة فى دراسة وتحليل مختلف أبعاد وتطورات ظاهرة العصر الليبرالى أو الليبرالية الجديدة فى مصر.

وينقسم هذا المؤلف إلى ستة فصول تتضمن ستة عشر مبحثا يمثل كل منها دراسة مستقلة تتناول بالتحليل إحدى جزئيات الرؤية العامة العلمية لظاهرة الليبرالية الجديدة فى مصر التسعينيات. فالفصل الأول عن «سمات الليبرالية الجديدة» يشتمل على مبحثين أو دراستين متميزتين أولاهما للدكتور آلان روسيون، أستاذ العلوم السياسية بمركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية بعنوان «التحرير الليبرالى» ظاهرة اجتماعية كلية، و «حمال أوجه»، وفى هذه الدراسة يحلل روسيون أهم الإشكاليات الليبرالية المعاصرة من حيث علاقات التضاد ما بين النخب والجماهير وما بين الدولة والمجتمع، وما بين القطاع الحديث والقطاع التقليدى، وما بين العلمانية والممارسات المحكومة بالمرجعية الدينية .

والمبحث الثانى من الفصل الأول يكمل التحليل النظرى لليبرالية الجديدة. فيقدم السيد يسّ، مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية لمؤسسة الأهرام الصحفية وعالم الاجتماع المصرى الكبير، رؤيته عن «الليبرالية الجديدة: أسطورة أم حقيقة». وفى

دراسته العميقة يقدم السيد يسّ تصوره للقيود الثلاثة على تفعيل الخيار الديمقراطى أو الليبرالية السياسية الحديثة فى الوطن العربى عامة وفى مصر خاصة ويتمثل القيد الأول فى إشكالية تداول السلطة ويتبدى القيد الثانى فى تشبث الدولة السلطوية العربية باحتكار القرار الاقتصادى وأخيرا تبرز القيود السياسية فى إشكالية استبعاد تيارات الاسلام السياسى من التمثيل السياسى الشرعى فى النظام والفصل الثانى فى هذا المؤلف عن «الليبرالية الجديدة ما بين القانون والعدالة»، يركز النظر فى الأبعاد الدستورية والقضائية والمفاهيمية القانونية للممارسات الليبرالية الجديدة وذلك فى مباحث ثلاثة أو دراسات ثلاثة. أولها للدكتور أحمد الرشيدى، أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة، عن «الضمانات الدولية لحقوق الانسان وتطبيقاتها فى بعض الدساتير العربية» حيث يتناول أحمد الرشيدى بالتمحيص (تناقضات النص مع التطبيق بشأن) الضمانات القضائية وضمانات الحقوق المدنية والسياسية وكذا الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فى العديد من الدساتير والتشريعات العربية المعاصرة.

أما الدراسة الثانية أو المبحث الثانى من الفصل الثانى لهذا المؤلف فهى عن «المؤسسة القضائية المصرية والحوار حول الليبرالية» للأستاذ برنارد بوتيفو الباحث بالمركز القومى للبحوث العلمية والاجتماعية بفرنسا. وفى تحليله يقدم بوتيفو دراسة متخصصة عن الإرث الدستورى فى مصر والقاضى المصرى كفاعل سياسى، وما أسماه بـ «إزدواجية القانون المصرى العلمانية أو المدنية والشرعية أو الإسلامية» كأحد عوامل العدالة القضائية فى مصر.

والدراسة الثالثة أو المبحث الثالث من الفصل الثانى لهذا المؤلف فتدور حول «الليبرالية الجديدة ومفهوم العدالة» حيث يقدم الدكتور مصطفى كامل السيد، أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة، رؤيته عن رهانات الليبرالية الجديدة فى العالم العربى، وعن الليبراليين الجدد وموقفهم من مسألة العدالة الاجتماعية ويخلص إلى أن توزيع السلطة السياسية فى المجتمع العربى فى ظل الليبرالية الجديدة سيظل غير عادل بسبب عدم التكافؤ داخل ذلك المجتمع فى توزيع الموارد السياسية بما فيها الوقت والمال والمعرفة والقدرة التنظيمية والصلات الاجتماعية الهامة والهيبة.. الخ.

ثم يأتى الفصل الثالث بدراسة جدليات «الليبرالية الجديدة ما بين الأخلاق والسياسة». وذلك فى دراستين متعمقتين أولهما للأستاذ جان نويل ڤيريه، الباحث بمركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية، الفرنسى بالقاهرة، عن «العدل والملاءمة: التجاهل الإقتصادى لأخلاقيات الليبرالية، حيث يرفض فكرة اختزال الليبرالية فى مجرد أسلوب للتوزيع الأمثل للموارد، كما يتشكك فى أن الليبرالية تفضى فى المستقبل القريب أو البعيد إلى تحقيق الرفاهية الاجتماعية بالمعنى الحقيقى، والدراسة الثانية فى الفصل الثالث للدكتورة نيفين عبدالمنعم مسعد، أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، بعنوان «قضايا الأقليات فى ظل الليبرالية الجديدة: مع المقارنة بين موقف قيادتى حركة النهضة بتونس والجبهة الاسلامية القومية بالسودان». وتقسم الباحثة دراستها إلى أقسام ثلاثة أساسية. يتناول القسم الأول مستجدات ظاهرة الأقليات فى ظل الليبرالية الجديدة (التعريف والتشخيص والشرح وآليات التعامل) ويعرض القسم الثانى للعوامل المؤثرة فى توجه الترابى والغنوشى إزاء قضايا الأقليات (السياق المجتمعى، الخبرة التاريخية والسيرة الذاتية) ويعرض القسم الثالث والأخير من دراسة نيفين مسعد لمواقف الترابى والغنوشى من حقوق المواطنة ومفهوم الجهاد وظواهر التدخل الدولى فى مختلف قضايا الدول العربية.

والفصل الرابع فى هذا المؤلف عن «الليبرالية الجديدة وفعاليات المجتمع المدنى» ويشتمل على ثلاثة مباحث أو ثلاث دراسات أولها للدكتورة سارة بن نفيسة، الباحثة بمركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية، بعنوان «تحرير مجال الجمعيات الأهلية والعلاقة بين الدولة والمجتمع فى مصر» حيث تعرض الباحثة لمجموعة إشكاليات محددة من أهمها: امكانية أن يؤدى الإصلاح الاقتصادى الليبرالى إلى تقوية دور الدولة المركزى فى مجال الجمعيات الأهلية، وكذا صعوبات تحرير مجال الجمعيات فى ضوء الاختيار الإسلامى ووجود الجمعيات أو المنظومات غير الحكومية ذات المرجعية الدينية. وتحرير مجال الجمعيات الأهلية فى ظل المنطق المؤسسى والإدارى المركزى للدولة المصرية.

أما الدراسة الثانية من الفصل الرابع فى هذا المؤلف فهى للدكتورة أمانى قنديل، المدير التنفيذى للشبكة العربية للمنظمات الأهلية، بعنوان «سياسة الإصلاح الاقتصادى وانعكاساتها على الجمعيات الأهلية فى مصر مع منظور مقارن لبعض الأقطار العربية». وتستهدف هذه الدراسة إبراز انعكاسات سياسات الاصلاح الاقتصادى الجارية فى مصر التسعينيات، وما ارتبط بها من متغيرات دولية على قطاع الجمعيات الأهلية فى مصر أساسا مع إجراء مقارنات مع بلاد عربية أخرى تشهد نفس السياق الليبرالى الحديث. وفى هذا الشأن ترصد الدراسة ملامح التغيير فى سياسات الحكومة إزاء الجمعيات الأهلية فى مصر، مما ساعد على اتساع وامتداد أنشطة الجمعيات الأهلية فى مصر وبعض الأقطار العربية إلى مجالات الخدمات الصحية والاقتصادية والفنية والصناعية وتوضح الدراسة أن فعاليات القطاع الأهلى فى الأنشطة المذكورة تحكمها محددات معينة تتعلق بطبيعة البيئة السياسية والاجتماعية والثقافية المحيطة والمتفاعلة مع الجمعيات الأهلية، فضلا عن محددات أخرى تتمثل فى القدرات الإدارية والمؤسسية الضعيفة للجمعيات وهياكلها التنظيمية.

والدراسة الثالثة فى الفصل الرابع للدكتور أسامة الغزالى حرب، رئيس تحرير مجلة السياسة الدولية، بعنوان «القوى الليبرالية غير الحزبية فى العالم العربى: نموذج جمعية النداء الجديد بمصر». وفى دراسته يلقى الدكتور أسامة، الضوء على هذه الجمعية الثقافية المنشأة فى أغسطس سنة ١٩٩١، وعلى ركائزها الفكرية المطروحة فى خمسة مبادىء: الحرية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية والعدالة بين الأجيال فى استخدام الموارد الطبيعية حاضرا ومستقبلا، والديمقراطية وحقوق الانسان والعقلانية فى كافة الأبنية الاجتماعية القائمة. هذا فضلا عن ضرورة الوحدة الوطنية لتحقيق التنمية المتكاملة لمصر.

والفصل الخامس فى هذا المؤلف عن «الليبرالية الجديدة والفعاليات النقابية والحزبية فى مصر» يتضمن بدوره ثلاث دراسات أولها بعنوان «النقابات المهنية وعملية التحرير الاقتصادى: حالة التجاريين والتطبيقيين» للأستاذة اليزابيث لونجيناس، الخبيرة بمركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية الفرنسى بالقاهرة، وتربط الباحثة فى دراستها ما بين تطورات النقابات المهنية فى مصر وتحديث الجهاز الاقتصادى

للدولة، كما تحلل فعاليات النقابات فى مواجهة أزمة العمالة أو البطالة فى مصر. وترصد التداخل ما بين القوى الإسلامية المتشددة وهياكل عدد من النقابات المصرية وأهمها نقابة المحامين ونقابة المهندسين طيلة الثمانينيات والتسعينيات فى مصر.

وتقدم الدكتورة علا أبو زيد، أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، الدراسة الثانية فى هذا الفصل الخامس من المؤلف. وعنوانها «الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية ذات التوجه الاسلامى فى ظل سياسات التحول الديمقراطى». وتحلل هذه الدراسة أبعاد الوظيفة العقيدية لحزبين يشكل الاسلام إطارهما العقيدى وقد قبلا فى آن واحد العمل السياسى التزاما بقواعد اللعبة الديمقراطية كما تطرحها الخبرة الغربية وهما حزب جبهة العمل الإسلامى فى الأردن وحزب العمل فى مصر. وتقوم الباحثة بتحليل فكر الغايات وفكر الممارسة كما تعرضه أدبيات الحزبين ممثلة فى كتابات أعلامهما وأقوالهم فضلا عما ورد فى وثائقها الأساسية وفى برامجهما الانتخابية وتصل الباحثة إلى استخلاص معين وهو أن مصداقية الخطاب الديمقراطى للأحزاب ذات التوجه الإسلامى، تتوقف على أن تعمل تلك الأحزاب على فض الاشتباك بين ما هو دينى وما هو سياسى فى تكوينها من خلال فك الروابط التنظيمية بينها وبين الجمعات الدينية المتداخلة فيها والمسيطرة على توجهاتها العقيدية. والخيار الآخر الذى تدعو إليه الدكتورة علا أبو زيد هو أن تقوم هذه الأحزاب بتطوير برامجها وأدبياتها وفقا لمقتضيات «فقه الواقع» أى إنزال أحكام الشريعة على معطيات الزمان والمكان الحاضرين، وتأتى الورقة الثالثة البحثية من الفصل الخامس فى هذا المؤلف بمناقشة «أزمة الحكم والمعارضة فى نظام تعددى مقيد: حالة مصر»، حيث يعرض الدكتور وحيد عبدالمجيد، الخبير بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ورئيس تحرير «التقرير الاستراتيجى العربى»، لطبيعة النظام التعددى المقيد، ويقارن ما بينه وبين النظام السلطوى، ثم يعرج إلى أزمة نخبة الحكم فى مصر وسلبيات الحياة الحزبية المعاصرة ومشكلات أحزاب المعارضة فى ادائها وفى احتداد العلاقة ما بين المعارضة العلمانية وشبه العلمانية وبين المعارضة الإسلامية ويقترح د. وحيد عبدالمجيد تسوية نظامية للمشكلات المذكورة تتمثل فى ركيزتين: الأولى هى التفاهم على تحقيق الانسجام بين الشريعة الإسلامية فى إطار صيغة عصرية وبين النظام القانونى دونما اخلال بالطابع الديمقراطى والمدنى للنظام

السياسى، والثانية أن يكون برنامج الحزب الإسلامى أو الأحزاب الإسلامية منسجماً مع هذا الطابع الخاص المذكور.

أما الفصل السادس والأخير فى هذا المؤلف وعنوانه: «الليبرالية الجديدة والسياسات العامة فى مصر»، فيتضمن ثلاث دراسات متميزة الدراسة الأولى للدكتور فيليب فارج، مدير مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية الفرنسى بالقاهرة، ومعنونة السياسة السكانية فى مصر من الاشتراكية إلى الليبرالية»، وفيها يحلل الخبير الفرنسى المعروف فى نطاق علم السكان والأبحاث السكانية عامة، يحلل العلاقات الارتباطية ما بين القضية السكانية فى مصر بعلاجاتها وببرامجها، وبين تطورات النظام السياسى المصرى المعاصر، فيوضح استمرارية السياسة السكانية (الأسرية) ما بين عهدى الاشتراكية والليبرالية الجديدة، ويعتبر أن سياسات تنظيم الأسرة عاملا رئيسيا فى توثيق الارتباط المتبادل ما بين الأسرة المصرية والدولة المصرية، وذلك من خلال انتشار خدمات تنظيم الأسرة والخدمات الصحية فى سائر انحاء الاقليم المصرى وكذلك من خلال الرقابة الاحصائية الرسمية لمعدلات الزيادة البشرية. ويصل فيليب فارج إلى خلاصة معينة مؤداها أن السياسة السكانية فى مصر من أهم عوامل تدعيم علاقات مصر بمحيطها الدولى من النواحى المالية الخارجية على وجه الخصوص، فى صورة منح ومساعدات مالية وتقنية تقدمها مؤسسات عالمية وغربية على رأسها برنامج المعونة الامريكية وصندوق الأمم المتحدة للأنشطة السكانية والاتحاد الأوربى واليابان والدول الأوربية فرادى، إلى الدولة المصرية، تمويلا للسياسة السكانية وبرامج السكان. وذلك كله فى إطار ما يسمى بـ «التصحيح السياسى» عبر القضية السكانية فى البلاد النامية بصفة عامة.

والدراسة الثانية فى هذا الفصل السادس والأخير، للأستاذة فرانسواز كليمان، الخبيرة فى مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية الفرنسى بالقاهرة، التى تتناول بالتحليل «الليبرالية والهيكلة الجديدة للقطاع العام وإصلاح قانون العمل». حيث تناقش فى بحثها مجالات تطبيق قانون العمل الموحد، وكذا التعديلات الأساسية التى أدخلها هذا القانون الجديد على مختلف التشريعات السابقة عليه فى نفس المضمار.

وتوضح الباحثة أهم مبررات ومضامين وإجراءات هذا التغيير التشريعى لمجال العمل فى مصر. وتخلص الباحثة إلى أن أهم الرهانات أو التحديات التى تواجه قانون العمل الموحد فى مصر هى نفسها أهداف هذا القانون، والمتمثلة فى توحيد ظروف استخدام العمالة فى القطاعين العام والخاص معا وتطوير النظم الإدارية داخل المنشآت الانتاجية، ورفع الانتاجية، مع ربط مستوى العمالة والأجور بمستوى الإنتاج وامكانيات التوزيع والتسويق للمنتج النهائى.

وتأتى الدراسة الأخيرة فى الفصل السادس، للدكتورة إيمان فرج الخبيرة، بمركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية الفرنسى بالقاهرة، معنونة بـ «التعليم فى مصر: دراسة فى الإقتصاد السياسى لليبرالية المعلنة». وتركز الباحثة فى تحليلها على فكرة المدرسة كمؤسسة للتنشئة الاجتماعية مما يقتضى إدراجها تحت إشراف الدولة، ضمن ضرورات «بناء الأمة». وتوضح الدراسة المتميزة لإيمان فرج مفارقات ومتناقضات كثيرة تكتنف ظواهر التعليم المعاصر فى مصر، من النواحى الإدارية المركزية ومن الجوانب التمويلية والتخطيطية، ومن زوايا التدخل الأجنبى متمثلا فى برنامج المعونة الأمريكية، فى مسائل تحديد المناهج الدراسية المصرية مما يصطدم بالخطاب الإسلامى المؤثر فى النظام التعليمى «الوطنى العربى» داخل البلاد. وتناقش الباحثة مدى التعارض الواقعى ما بين مجانية التعليم الحكومى وأهداف رفع مستوى الخدمة التعليمية، فضلا عن صعوبات التوسع الضرورى فى انشاء مدارس جديدة فى شتى أنحاء الإقليم المصرى وتعرج الباحثة إلى تحليل ظاهرة الدروس الخصوصية والخيارات الإجتماعية للتعليم، وشيوع التعليم الخاص ذو المنطق الربحى الغالب بحيث نشأت ظاهرة جديدة هى «مدرسة السوق أو سوق المدرسة». وفى سياق هذه الظاهرة الأخيرة، ظهرت فى مصر «مدارس جديدة لنخبة جديدة»، ومدارس «الجوار» الخاصة فى المناطق الجديدة عمرانيا. ويضاف إلى ما سبق ظهور «المدرسة الإسلامية» التى تنتمى بكثرتها وانتشارها إلى كل من النمطين سابقى الذكر من المدارس حيث يتلقى التلميذ أو الطالب جرعات عقيدية دينية كثيفة، بتداعياتها السلوكية والمظهرية.

وهكذا، ترى الباحثة إيمان فرج أن الليبرالية الجديدة، فى أبعادها التعليمية المعاصرة فى مصر، بما اتاحته من مدى واسع لحريات انشاء المدارس وتمويلها، وبما أدت إليه من

إضعاف لقبضة الدولة المركزية على النظام التعليمى فى كلياته، لم تسفر فى حقيقة الأمر سوى عن خليط متنافر من المدارس المتباينة فى توجهاتها الفكرية والتى تكونت بها «سوق للتعليم» مماثل فى آلياته وقواعده «للسوق الاقتصادى» القائم على اعتبارات الربح والمنفعة والعرض والطلب.

تلك كانت نظرة للدراسات الستة عشر التى اشتمل عليها هذا المؤلف بفصوله الستة عل يجد فيها القارىء المتخصص والقارىء المهتم بالشأن السياسى المصرى المعاصر، ضالته المنشودة فى بحث وتفسير وتحليل وتشخيص مختلف أبعاد وخلفيات «الليبرالية الجديدة» فى مصر التسعينيات.

ولا يمكن انهاء هذه المقدمة قبل أن يوجه مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، الشكر الجزيل للأستاذة الدكتورة نيفين عبدالمنعم مسعد التى قامت بجهد علمى وتنسيقى كبير وهام فى سبيل انعقاد الندوة المصرية الفرنسية السادسة للعلوم السياسية. تلك الندوة التى أقيمت على أعمالها وبحوثها فصول هذا المؤلف الهام. كذلك قامت أ.د. نيفين مسعد بجهد لاحق مشكور فى مراجعة الترجمة العربية لأبحاث الأساتذة الفرنسيين المشاركين فى هذه الندوة وفى المؤلف المؤسس عليها. ولا غرو فى ذلك كله فالدكتورة نيفين مسعد هى إبنة لهذا المركز منذ انشائه فى اوائل الثمانينيات.

وبالله التوفيق ولمصرنا الغالية كل ما نملك.

المحرر

أ.د. نازلي معوض أحمد

الفصل الأول

«سـمات الليبـرالية الجـديدة»

المبحث الأول :

«التحرير الليبرالى : ظاهرة اجتماعية كلية وحمال اوجه».

د. آلان روسيون

المبحث الثانى :

«الليبرالية الجديدة : اسطورة ام حقيقة».

أ. السيد يس

المبحث الأول

التحرير الليبرالى «ظاهرة اجتماعية كلية» و«حمال أوجه»

د. آلان روسيون
مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية
والاجتماعية والقانونية
CNRS - CEDEJ

مدخـــــل:

الليبرالية وضدها الجماعية (Communitarisme) فى مختلف أشكالها، تمثلان معا جوهر الإشكاليات المختلفة التى تعرض لها العلوم السياسية. بل إن التعارض بين هذين الضدين هو ما تنبنى عليه هذه العلوم برمتها/بأسرها(١):

فعلى الصعيد البنيوى، أى فيما يتعلق (بالموضوع الذى تتناوله العلوم السياسية)، نجد أن التعارض بين الليبرالية والجماعية يحدد القضية الرئيسية فى هذه العلوم، وهى نوعية العلاقة التى تقوم بين الأفراد والجماعات الأولية من ناحية والجماعة ككل من ناحية أخرى. وفى نفس الوقت فإن هذا التعارض يحدد أيضا طبيعة الدور الذى تقوم به الدولة فى «الوساطة» أو «التحكيم» داخل المجتمع، والرهانات التى ترتبط بهذا الدور. فإذا صح أن الكل، أى المجتمع، يمثل (ثقلا) أكبر من مجموع ثقل الفاعلين المتعددين فيه، كما يمثل كنهًا مختلفاً عنه -وهو مايعتبر من المسلمات الأساسية فى العلوم السياسية- فإن التعارض «بين الليبرالية والجماعية» يحدد فحوى هذا «الثقل الأكبر» ومضمون هذا «الكنه المختلف». وفى عبارة أشمل يحدد هذا التعارض غائية السلوك المشترك، وطبيعة المشروعية التى تحكم الأهداف النهائية للحياة المشتركة من: ديمقراطية، حرية، عدالة، تنمية، تمسك بالوصايا الإلهية (سواء كانت يهودية أو مسيحية أو إسلامية)، فضيلة. وكلها أهداف تصلح كى تستخدم فى أغراض التعبئة بواسطة المدافعين عن أى من النظامين المعنيين.

وفى مجال وسائل الكشف التى تستخدمها العلوم السياسية، نجد أن التعارض بين «الليبرالية والجماعية» هو بمثابة المعيار الأساسى فى جداول التصنيف التى تستعين بها هذه العلوم. والتناقض فى هذا المجال، هو من قبيل التعارض الذى كان يقام بين «المجتمعات الساخنة» و«المجتمعات الباردة» كأساس لتحديد النماذج فى علم السلالات البشرية القديم. فالتعارض بين الليبرالية والجماعية، يكشف فى مجال العلوم السياسية عن أساليب الأداء وطرق التمثيل وملامح الفاعلين والأحكام المنظمة للمؤسسات وأنماط تقسيم الموارد المتاحة، فمن خلال هذا التعارض يمكن تحديد مختلف هذه العناصر فى المجتمعات التى تخضع للدراسة، باستخدام أسلوب المقارنة الذى يعتبر من أهم آليات هذه العلوم. وعن طريق الليبرالية أو الجماعية أو كليهما تتحدد العناصر التى تجمع بين مختلف المجتمعات أو تفرق بينها، وذلك من حيث كون كل مجتمع منها يمثل نظاما اجتماعيا وسياسيا، بصرف النظر عن وجود أية اختلافات أخرى بينها.

وفى المجال السياسى أو الأيديولوجى، نجد أن التعارض بين الليبرالية والجماعية يحدد مختلف الثنائيات فى العلوم السياسية، ويفاضل بينها على نحو ماتفعل المانوية، عند تصويرها الصراع بين النور والظلام. ومن بين هذه الثنائيات ماهو اجتماعى (القطاع الحديث «ضد القطاع التقليدى») أو سياسى (الديمقراطية ضد الاستبدادية) أو اقتصادى (اقتصاد السوق ضد الاقتصاد الموجه) أو ثقافى (ثقافة ذاتية المنشأ ضد ثقافة خارجية المنشأ). وفى مواجهة كل هذه الثنائيات يتخذ علماء السياسة مواقفهم من حيث كونهم مواطنين. أما كعلماء سياسة فهم يحددون من خلال هذا التعارض النقطة المجازية التى يكون فيها وضعهم الاجتماعى والسياسى متفقا مع المتطلبات المهنية النظرية للمجال العلمى الذى يعملون به. ومن هذه الناحية يحدد التعارض بين الليبرالية والجماعية الموارد التى يمكن تعبئتها فى المنافسة بينهما حول معنى الحياة المشتركة. والتعارض المذكور يحدد أيضا أساليب إضفاء المشروعية أو عدم المشروعية على الخيارات السياسية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية التى تطبقها المجتمعات أو تُفرض عليها بوصاية من العلوم السياسية.

وأخيرا من حيث أساليب الأداء أو التقنية السياسية والاجتماعية، فإن الاتجاه إلى التحرير الليبرالى أو تطبيق الجماعية (تدخل الدولة) هو الذى يحدد أنماط الأداء العكسى لتحقيق التحول الإرادى للنظام فى النواحى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، استقلالا عن الظروف والأوضاع الأصلية التى اقترنت بانبثاق إرادة التغيير فى مكان محدد وزمن معين. وتقوم هذه الأنماط العكسية على تصور جديد للعلاقات بين الدولة والمجتمع، تترابط فى ظله مختلف درجات وهيئات الحياة المشتركة، ويتحدد التدرج الهيراركى بينها. والعلوم السياسية مدعوة هنا، سواء استلهمت المبادئ الليبرالية أو الجماعية، إلى المفاضلة بين اتباع توجه اقتصادى أو توجه ثقافى، لرسم بداية الطريق إلى عالم أفضل، وتحديد التدابير اللازمة لجعل هذا العالم حقيقة. ونادرا ما تبدى العلوم السياسية استعدادها للتخلى عن هذه النزعة ذات البعد المسيحى.

فى سياق الأوضاع القائمة فى الشرق الأدنى وفى جزئه العربى «بصفة محددة»، والذى يتمتع بذاتية خاصة تؤدى، كما لو كانت ثمة حتمية أنثروبولوجية، إلى إفراز أنظمة سياسية متنوعة من جماعية وشمولية وتوجيهية واستبدادية وسلفية وشعبية، فى سياق ذلك كله نجد أن «دورة الليبرالية» تثير مجموعة من المشاكل تصبح معها هذه المنطقة مجالا ممتازا لدراسة الطريقة التى تتحول بها الأنظمة الفكرية المعبرة عن نسق معين من المصالح إلى أنظمة للعمل وبناء المؤسسات. وكذلك لدراسة أساليب وحدود تدخل العلوم السياسية فى مجرى الأحداث وصياغة التاريخ. ومن الممكن هنا التعرف على ثلاث «فترات» أو «مراحل» زمنية يمكن من خلالها التعرف على خط سير الفشل الذى تعرضت له عملية المستورد:

أولاً - إنبثاق الإشكاليات الليبرالية :

انبثقت هذه الإشكاليات فى المجتمعات التى لم تكن تتوافر فيها «الأوضاع الاجتماعية والفكرية المسبقة اللازمة» على حد تعبير ليونار بندر(٢)· فهذه الأوضاع هى التى تجعل من الممكن تحقيق عملية التحديث بشكل «طبيعى» على نحو ما، بحيث يصبح الأخير نتاجا «للتطور السياسى» داخل المجتمعات المعنية. إن فكرة الدولة المستوردة، أو السياسة

المستوردة(٣)، فرضية تجعل «العصر الليبرالى» يبدو، عند استقراء الوضع فى مصر مثلا، كمجرد نظام عارض «بين قوسين». وهكذا أيضا سيبدو النظام الاشتراكى مستقبلا كمجرد فترة عارضة. وفى هذه الحالة يصبح «العصر الليبرالى» مجرد سياق داخل المرحلة الاستعمارية: من حيث الخضوع لنماذج المنتصرين، ومقاومة المحتل على أرضه وباستخدام أسلحته، والاقتناع التام بتفوق النموذج الليبرالى. وهذه الفرضية تجعل من الصعب ملاحظة ما تنطوى عليه الليبرالية فى ذاتها من اشكاليات. ولاتقتصر الصعوبة، فى هذه الحالة (عندما تكون الدولة المستوردة مفتقدة للظروف الموضوعية لإمكانات تطورها)، على إمكان التمييز بين ما إذا كانت الخيارات الليبرالية ذات فعالية ذاتية حقيقية أو أنها مجرد تقليد لنماذج غربية. ولكن يصعب أيضا التعرف على كيفية ارتباط هذه الخيارات بمجرى الأحداث والتاريخ، وهو المجرى الذى يؤدى إلى نشأة مجتمع يقيم إطارا ماديا ومعنوياً للحياة المشتركة. إن هذه الفرضية العامة التى تقوم على «نقل الحداثة السياسية دون توافر الظروف الموضوعية لتقبلها» والتى ساعدت على فهم «العصر الليبرالى»، قد أسهمت أيضا إسهاما واسعا فى ايجاد نظام من التفريعات الثنائية، وهى تفريعات لازالت محتفظة بأهميتها، فى الكثير من الأعمال، كنماذج حقيقية:

النخب ضد الجماهير:

تنشأ فى هذا السياق نخب جديدة «ليبرالية»، تكون متميزة عن النخب التقليدية «العضوية»، وذلك من خلال أنماط التفاعلات التى تنتجها الحداثة الغربية من: دراسات، أسفار، اختيار. والسياق الذى تنشأ فى ظله هذه النخب الجديدة يؤدى فى ذاته إلى قطع صلتها بالمجتمع «الحقيقى» وبقيمه الرئيسية، مما يحول دون قيام هذه النخب بالدور التربوى -بمعناه الصحيح- الذى كان يمكن لليبرالية معه أن تصبح ذات قيمة فعلية، وفى ظل هذا الوضع تضطر هذه النخب إلى استخدام الأساليب المتسلطة الاستبدادية، وهى أساليب تتضمن نفيا للتوجه الليبرالى نفسه(٤).

الدولة ضد المجتمع:

إن الحيز الذى تشغله الدولة مع نخبها يمثل، على سبيل المفارقة، المجال الوحيد الذى يمكن أن تعمل فيه تدابير ومناهج على قدر من الليبرالية على غرار: فصل السلطات،

تداول النفوذ عن طريق الانتخاب، تقنين أساليب التحكيم. وهى ليبرالية تظهر، منذ أول أمرها، كمجرد «واجهة» لاتتضمن أى مساس بالطريقة التى تقتسم بها النخب الرقابة على شئون الدولة «بأسلوب ليبرالى»، ولابكيفية استخدام الدولة –من أجل مباشرة سلطانها على المجتمع– بالأساليب «الفعالة» فى مباشرة السلطة، ونظام توزيع الموارد المتوافرة، والمساواة «المزيفة» أمام القانون. ويبدو الأمر من خلال استقراء الواقع، كما لو كانت هذه النخب «الليبرالية» ليس عندها ماهو أهم من منع المجتمع من أن يتحول إلى «مجتمع مدنى». وهى من أجل ذلك تقوم بتحطيم الترابطات الموروثة، وتحول دون قيام ترابطات أفقية خارج رقابة الدولة، حتى لاتؤدى إلى المنازعة فيما لهذه النخب من سلطان على المجتمع(٥).

القطاع الحديث ضد القطاع التقليدى

إن إشكالية «الحداثة المستوردة» تظهر من خلال منطق التداخل بين هذين القطاعين، ويبدو هذا التداخل عند تحديد مختلف التمثيلات والممارسات والقيم المكونة لكل من القطاعين والتى تفرق بينهما أيضا. ويكون للتداخل بين القطاعين فى هذه الحالة أثر أكبر مما يتحقق نتيجة لتقسيم العمل وغيره من المجالات والأدوار. فالقطاع الذى يوصف بأنه «حديث» ليس حديثا بصفة كاملة، ومما يحول دون أن يصبح كذلك حقا، أسلوب تواجد «التقليد» داخل القطاع فى صورة عوائق وعوامل تثبيت ومقاومات تؤدى إلى كبت الآثار التى كان من الممكن توقع حدوثها نتيجة للتحديث. وكذلك نجد أن القطاع الذى كان يوصف بأنه «تقليدى» قد توقف عن أن يصبح كذلك، وفقد ماكانت لديه من قدرة الضبط، حتى تجمد فى طقوس وقوالب متزايدة العقم(٦).

العلمانية ضد المجالات والممارسات المحكومة بالمرجعية الدينية: (العلمانية ضد المرجعية الدينية)

وهذا هو المستوى الذى يفضله معظم دارسى «العصر الليبرالى» لبيان رهانات الصراعات التى تنشأ بتأثير استيراد التطلعات الليبرالية داخل أوضاع غير مهيأة لاستقبالها: من حيث وجود تعارض بين «الاتجاه الإسلامى» و«الاتجاه العلمانى»، وهو هنا

التعارض بين «لغتين» يتم من خلالهما التعبير عن تنافس المصالح القائمة عند كل من قطبى التقليد والحداثة. وعن طريق هاتين اللغتين تتخفى المصالح وتتشكل فى صورة أيديولوجية، ومن خلالهما تتضح «خصوصية» الصورة التى يأخذها تحديث المجتمع وتحريره ليبراليا داخل أراضى الإسلام. وهى خصوصية تمكن هؤلاء المراقبين من فهم ما يلحظونه منذ أول وهلة من استمرار تأثير العنصر الدينى. وتفسر لهم، فيما بعد، فشل التحرير الليبرالى وربما فشل الحداثة فى ذاتها(٧).

وبصرف النظر عن مدى الحقيقة وراء نقل الحداثة (وهى ليست محل شك)، وبصرف النظر عن المسلمات الأيديولوجية (المحتومة) التى تنشأ عن فرضية نقل الحداثة «قبل توافر شروطها»، فإن الذى لاتوضحه التفرعات الثنائية المشار إليها هو: كيف نجحت الأنظمة الغربية ذات المصالح «الموضوعية» المعروفة اجتماعيا وسياسيا، فى تطويع مختلف الإشكاليات وأساليب التعبير والتنظيم التى تفرزها أنظمتها الليبرالية فى جانب منها، وفى استخدامها من أجل تحقيق أهداف إن لم تكن «ليبرالية» (على الأقل بالمعنى الذى ذهب إليه ستيورت ميل وآدم سميث) فلا بد من التسليم بأنها على أقل تقدير- قد حققت بالفعل تغييرا بالغا فى الأوضاع المادية والرمزية للحياة المشتركة «التقليدية» لبعض المجتمعات، وفى الأوضاع التى تتوالد فى ظلها هذه المجتمعات.

ثانيا: انحسار الخيارات الليبرالية:

بنظرة استرجاعية شاملة يبدو أن فشل «العصر الليبرالى» كان محكوما بالأوضاع التى أدت إلى نشأته ذاتها. فمن ناحية فإن انتهاء عصر التدخل الاستعمارى قد أدى إلى إنهاء مرحلة ليبرالية عارضة، بدت وكأنها «محصورة بين قوسين». وإذا لم يكن التدخل الاستعمارى هو الذى فرضها فإنه قد استخدمها أحسن استخدام- على الأقل- للدفاع عن بقائه. ومن ناحية أخرى فإن الأوضاع التى صاحبت تحقيق الاستقلال - بواسطة حرب تحرير كما فى الجزائر، أو بواسطة انقلاب عسكرى كما فى مصر- قد فتحت الطريق أمام إحياء الاستبداد. إذ ترتب على تقاعس الفاعلين الليبراليين وفشلهم فى تحقيق الاستقلال، وانتزاع الشعب من حالة البؤس المتردية التى غرق فيها، إعطاء العسكريين المبرر لنبذ

فلسفتهم السياسية ذاتها، وذلك بتصفية التعددية الحزبية لصالح حزب واحد، مع إدارة الموارد المتوافرة إدارة مركزية. ولقد كانت الخيارات التسلطية التوجيهية التى فرضتها الأنظمة العسكرية، فى المجال السياسى وفى مجال إدارة جهاز الإنتاج، وخاصة فى مصر، مجالا لقراءتين تبدوان متناقضتين لأول وهلة، ولكن من الممكن «التوفيق» بينهما إذا ابتعدنا بالتحديد عما يوفره التفريع الثنائى من تيسير. القراءة الأولى متفائلة، وترى أن العسكريين الذين وصلوا إلى السلطة قد أبقوا على الأهداف الرئيسية للنخب الليبرالية فى ظل النظام القديم والتى تتمثل فى التحديث الإدارى، توسيع القاعدة الاقتصادية، رقابة الطبقات «الخطرة». واستخدموا فى ذلك أساليب عمل وأنظمة مقتبسة مباشرة من التاريخ «الإسلامى»، وخاصة من المرحلة المملوكية: بإقامة «اشتراكية سلطانية»[8] و«دولة طاغية»[9]، مما أدى إلى توسيع بالغ فى نطاق تدخل الدولة فى الاقتصاد وشئون المجتمع عموماً، كما عكس استمرار فرض سلطانها عليهما. أما القراءة المتشائمة فتذهب إلى أن الأنظمة العسكرية التى استتب لها الأمر بعد الاستقلال كانت تنطق بلسان أشد القطاعات محافظة داخل المجتمع، وعبرت عن «الثوابت» المكونة «لخصوصية» الصيغة السياسية الإسلامية «دين، دنيا، دولة». وتستدل هذه القراءة بأوجه التعاون التى قامت، فى مصر مثلا، بين الإخوان المسلمين وتنظيم الضباط الأحرار قبل الثورة. كما تستدل بالظروف التى سادت بعد الثورة والتى تمت فى إطارها عمليات قمع الإخوان انفسهم. إن الأنظمة العسكرية، وفقا لهذه القراءة، لم تأخذ من اتصالها بالحداثة الغربية إلا التطوير العقلانى لتقنيات فرض الرقابة على المجتمع، أى لم تأخذ إلا وسائل القمع المتطورة[10].

وفى القراءتين معا يبدو أن فشل واختلال أداء التجارب التوجيهية كان مرتبطا بأساليب القهر وخسف «التطلعات الليبرالية»، وهى تطلعات حتى وإن لم تكن نابعة من جوهر الطبيعة الإنسانية، ولو كانت هذه الطبيعة مسلمة، فهى نابعة على الأقل من منطق التحديث نفسه. فلقد ادعت الأنظمة «التوجيهية» أنها فى سبيلها إلى التحديث، ولكنها لم تدفع ثمنه السياسى، بأن تحد من أعمال الاستبداد، وأن تطلق المبادرة الفردية. فى القراءة «المتفائلة» كان الخيار الوحيد أمام السلطة الاستبدادية هو السماح بإرضاء التطلعات «الليبرالية» (البورجوازية) للنخب، لحاجة السلطة إليهم فى إدارة عجلة الدولة. وهى تطلعات كانت ترمى إلى تحقيق الثراء الفردى ورفع المستوى الاجتماعى ودوام الاتجاه

إلى أعلى، باستخدام وسائل «ملتوية» من رشاوى واستغلال للوظيفة فضلاً عن المحاباة الاستثنائية. وهذه الوسائل جعلت من الفساد الأخلاقى لهذه النخب بمثابة القوة الدافعة الرئيسية فى أداء النظام، وهو فساد يتضمن نفيا لحداثة النظام فى نفس الوقت. وفى القراءة «المتشائمة» نجد أن العنف القمعى الذى مارسته السلطة للحيلولة دون التعبير عن التطلعات الليبرالية (وهى تتمثل هنا فى حرية الفكر والتعبير وحق اختيار القادة)، أدى إلى تحويل هذه التطلعات الليبرالية إلى ضدها، أى إلى «شمولية مضادة» موجهة ضد السلطة بواسطة النخب «الطبيعية» و«العضوية» فى المجتمع، وبصفة خاصة شبابه المثقف، بهدف مقاومة ماتتعرض له من طغيان. وهى إذ تسعى لذلك تجعل من إنكار المشروعية على عدوها ومن ادعائها الاضطرار إلى استخدام العنف طريقها «الطبيعى» فى العمل السياسى(١١).

ثالثا: العودة إلى المفارقة الليبرالية:

أتاحت موجة التحرير الليبرالى التى شهدتها الثمانينات، وبخاصة فى مصر، الظروف (الموضوعية) لكى يعود إلى مقدمة المسرح فاعلون سياسيون، ذوو مصالح اقتصادية، يذكروننا من حيث النسب بالعصر الليبرالى الذى ساد خلال الثلاثينات وامتدادها فى الأربعينيات. إلا أن معظم المراقبين يتفقون على أن هاتين المرحلتين الليبراليتين تختلفان جذريا فيما بينهما، سواء من حيث الرهانات السياسية والاقتصادية «الداخلية» فى كل منهما، أو من حيث نظام العلاقات التى تربط الدول والمجتمعات بهذا «الشريك» الذى أصبح من غير الممكن الإفلات منه، أكثر من أى وقت مضى، ونقصد به الغرب بصفته «بطل الليبرالية» على نطاق الكون:

ففى خلال الثلاثينيات والأربعينيات اتجهت الليبرالية إلى توسيع نطاق سلطان الدولة-ومظاهر الحداثة- وتعميقها داخل المجتمع. فأحلت سلطة القانون محل الانضباط الاجتماعى القائم على العرف، وعممت أساليب التدخل والتعبئة والرقابة الاجتماعية التى استخدمتها النخب لضمان تجدد تكوينها ونفوذها داخل المجتمع، ووحدت الاقتصاد من الناحية التنظيمية بهدف تفكيك «الأسواق التحتية» للاحتكار، وفرضت المساواة (من

الناحية النظرية) بين الأفراد على المسرح السياسى للوقوف فى وجه «العصبيات» العائلية والطائفية. أما فى الثمانينيات وعلى العكس مما سبق فقد اتجه إعمال الخيارات الليبرالية، فى المجالين السياسى والاقتصادى، إلى تنظيم انسحاب الدولة من ارتباطاتها «غير المحسوبة» فى قضايا إعادة التوزيع والتى كانت قد أخذتها على عاتقها خلال السنوات التى سادت فيها الجماعية. والدولة إذ تنظم انسحابها فإنها ترمى فى نفس الوقت إلى محاولة إنقاذ مايمكن إنقاذه من أساليب فرض سلطانها داخل المجتمع(١٢). فمن ناحية، وبصرف النظر عن اعتبارات «الرشادة» و«حسن الأداء» التى يوصى بها الخبراء الدوليون المتخصصون فى «إعادة التنظيم» فإن الخصخصة الجارية للاقتصاد تسعى إلى التحييد السياسى لمجموعة من المصالح المندمجة أو التى فى سبيلها إلى الاندماج، خوفا من أن تحاول حتى مع وجودها فى داخل أجهزة الدولة، معارضة خيارات النخبة الحاكمة (التى تختلف عن النخب الغالبة)، والتقدم كبديل للمجموعة السياسية التى تتولى الحكم. والسؤال الذى يعرض هنا يدور حول معرفة المصالح التى تمثلها هذه المجموعة(١٣). ومن ناحية أخرى، وبصرف النظر عن نوع الضغوط التى تتعرض لها السلطات الحاكمة (ضغوط داخلية مصدرها الشارع والحركات الاجتماعية، وضغوط خارجية مصدرها الدائنون ومانحو المعونات، وضغط البيئة الجغرافية السياسية التى تعتبر «سمة العصر»)، بصرف النظر عن هذه الضغوط يرمى التحرير الليبرالى السياسى، من قبيل الحرص على وجود «صمام أمان» أو «متنفس»، إلى محاولة تعويض الافراد عن الأعباء الثقيلة التى تفرض على مختلف قطاعات المجتمع، والتى تؤدى إلى تأثر مستويات المعيشة بعد تخلى الدولة عن ارتباطاتها السابقة. وهى تسعى فى نفس الوقت إلى تقسيم مختلف الاتجاهات المعارضة لتتمكن من إضعافها.

فى بداية الثلاثينيات كانت الخيارات الليبرالية، فى المجالين السياسى والاقتصادى، تمثل أنسب أشكال مقاومة السيطرة الاستعمارية، بعد أن أثبت النموذج الليبرالى تفوقه غير المنازع إلى حد كبير. (وإن لم يعد هذا القول صحيحا منذ نهاية الثلاثينيات بسبب صعود النازية وتأثير ثورة أكتوبر الاشتراكية وأزمة ١٩٢٩). أما فى عقد الثمانينيات فقد أصبح الأخذ بالخيارات الليبرالية يعنى التخلى عن المثل العليا (الطوباوية) التى كانت تلهم الحركات التحررية فى مرحلة الصراع ضد الاستعمار وخلال السنوات الأولى من

الاستقلال. كما أصبح تطبيق النموذج المستورد للمجتمع المتطور يعنى قبولا للدور الذى يفرضه المركز المتطور صناعيا على مجتمعات «الأطراف» فى التقسيم الدولى للعمل. ووفقا لرأى المعادين لليبرالية فإن هذا التعارض يزداد وضوحا إذا ما تأملنا الحقيقة التالية والتى تبين أنه إذا كان معنى انهيار الأنظمة الاشتراكية هو الفشل النسبى للنماذج الجماعية التوجيهية (إذا قيست بقواعد التنمية ومعاييرها التى تفرضها المجتمعات الغربية)، فإن النماذج الليبرالية تعانى هى الأخرى من أزمة حادة، وظيفية (بطالة) وأخلاقية (مخدرات، جريمة). وقد كان لهذه الأزمة بالذات تأثيرها فى الانتصار الذى حققته الليبرالية على «التوجيهية». وكذلك فإن التطور اللاحق للبلدان الاشتراكية سابقا، يثبت بصفة خاصة صعوبة نقل النماذج الليبرالية إلى مجتمعات غير معدة لاستقبالها، أكثر مما يثبت ما فى هذه النماذج من تفوق.

والفارق الرئيسى الذى أشار إليه المراقبون بين السياقين الليبراليين السابقين، هو أن الخيار لم يعد، كما كان فى الثلاثينيات، خيارا بين «الاستبدادية» و«الليبرالية»، ولكنه أصبح قائما بين الحفاظ على بنى سياسية استبدادية يزداد عجزها عن احترام تعهداتها بالتطوير وإعادة التوزيع من ناحية، وبين بروز معارضة إسلامية متنامية القوة، ساعد القمع على تطرفها، وأصبح فى إمكانها الاستفادة من كل جوانب الاختلال والفشل داخل تلك الأنظمة المتسلطة، مما جعلها قادرة على توسيع نطاق المستمعين لها وزيادة قدرتها على الإضرار. وعلى أى حال لا يتردد إلا قليل من المراقبين فى توقع انتصار هذه المعارضة الإسلامية خلال مدى زمنى قد يتفاوت فى البعد، وبصرف النظر عن موقفهم من هذا الاحتمال. فإن الأنظمة القائمة والمنهكة قد فقدت مشروعيتها وأصبحت عاجزة عن أن ترد على المعارضة الإسلامية إلا بالقمع المجرد. وتحولت محاولاتها الانتهازية لاستعادة مشروعيتها الدينية إلى عوامل تضيف إلى قوة أعدائها.

إن الحوار المعاصر والذى يدور بين فاعلين ومراقبين فى الداخل والخارج على السواء، قد فقد ارتباطه بمنطق المواجهة والبحث عن بديل أمام الخطر المزدوج الذى يتمثل فى بقاء أنظمة استبدادية فى الحكم (أساليب صدام حسين و«مؤامرات» معمر القذافى، وكذلك هروب حكام الجزائر إلى الأمام)، وفى وصول جماعات إسلامية

راديكالية إلى السلطة (الأنظمة فى إيران والسودان وأفغانستان التى تعتبر بمثابة مقدمة لرعب حقيقى) . إذ أصبح الحوار يميل الآن إلى التركيز على الأسلوب الغالب فى المفارق- الليبرالية، ويمكن تقديم صيغة وسطية لهذا الأسلوب، وبموجب هذه الصيغة يدعو المراقبون، ومعظمهم من الخارج(١٤) - الدول، أو بالأحرى النظم القائمة إلى التخلى عن أدواتها الرئيسية فى الرقابة على الاقتصاد والمجتمع. هذا فى الوقت الذى يؤدى فيه اتساع السخط الجماهيرى إلى زيادة خطورة المرامى الإسلامية. وبصرف النظر عن مختلف الأوضاع المحلية، وكيفية انعكاسها فى خطاب المراقبين، نحاول فيما يلى «تحليل» مختلف سمات هذه المفارقة:

- تجرى عملية تحرير القطاع الاقتصادى بما لايؤثر على بنية السلطة السياسية. ويبدو أن الأطراف المعنية (من قائمين بالسلطة ونخب جديدة تظهر داخل المجتمع المدنى) لاتقبل التحرير إلا بهذا الشرط. إنها «ديمقراطية بغير ديمقراطيين» حسب وصف جاء فى كتاب حديث حاول التعبير عن الصيغة السياسية التى أثبتت ملاءمتها للظروف التى تخضع لها الحياة السياسية العربية الإسلامية وما تتميز به من خصائص. وتؤدى هذه الصيغة إلى إثارة الفوضى والاضطراب فى:

١- أسلوب الإثراء، وعند اللزوم أسلوب تكوين رأس المال، الذى يحكم الناشطين الاقتصاديين داخل القطاع الخاص ويدفعهم إلى الابتزاز الشره للملكية العامة (وهو عكس الخصخصة) . وهذا الابتزاز لايصبح ممكنا إلا على أساس قدرة هؤلاء على التملص من «قوانين» المنافسة، وعلى ضمان وجود «وسائل تحكيم» (وأوجه حماية) مناسبة لهم- تكون بالضرورة غير مناسبة لآخرين كانوا يتمنون لو أمكنهم هم أيضا الاستفادة منها بنفس الأسلوب الشرعى المزيف- ويتيحها لهم السياسيون والإداريون القائمون بالسلطة.

٢- وفى كيفية تحديد علاقات القوى وقسمة المصالح بين مختلف عصبيات «المجتمع المدنى» وهو المجال المقتسم بينهم، وهى توظف فى سبيل ذلك ارتباطاتها بجهاز الدولة لكى تدعم كل منها قبضتها على «منطقة نفوذها» من ناحية، ولكى يحاول البعض تغليب مصالحه على البعض الآخر، دون أن يصل الأمر إلى حد تفجير النظام

بإثارة حروب «أهلية» حقيقية، عرقية أو طائفية، أو إقليمية أو إجرامية أو كلها معا، على حسب المبدأ الذى يقوم عليه بناء هذه العصبيات[١٥].

٣- وكذلك فى المصالح «الموضوعية» المشروعة لبعض الجماعات والفاعلين الاجتماعيين (مشروعة أيضا فى نظر جهات خارجية مهتمة بالمآل الإستراتيجى لهذه المنطقة (مثل الحكومات والمنظمات غير الحكومية والمنظمات الدولية). وهى مصالح تتعلق على سبيل المثال بالمرأة والأقليات الطائفية /أو العرقية، والمثقفين، والفنانين، والقضاة، والخارجين عن المألوف والأعراف. ممن قد يشعرون بالتهديد أمام فرض الدولة رقابتها على مختلف المجالات بما فيها نظام الاقتراع القائم على حكم الأغلبية أو طريق التحول الديمقراطى (راجع الوضع الجزائرى)، وذلك بواسطة أحد العناصر المكونة للمسرح السياسى والاجتماعى، الذى يدعى أنه وحده دون غيره صاحب المشروعية، جاعلا لها طابعا «ملزما».

- إن المجتمع المدنى، وفقا للمذهب الليبرالى «المتقدم»، هو مجال مجازى يضم المصالح الخاصة وتقوم فيه المنافسة بينها وفقا لمبدأ مزدوج يتمثل فى: الحرص أولا على وحدة النظام واستمراريته فى أداء مهامه (وهو بمثابة القاسم المشترك الأدنى)، والحرص من ناحية أخرى على دفع كل ما لايمكن أن يكون محلا لاتفاق الجميع (وهو بمثابة القاسم المشترك الأعظم)[١٦]. أما «المجتمعات المدنية» العربية والإسلامية فهى على العكس تنظم نفسها على أساس أكثر عوامل التفسخ بروزا وتعقيدا فيها مثل: الدين واللغة والتبعية العرقية والقبلية. وكلها عناصر لتحديد الهوية الجماعية تقوم على ذاكرة مزدحمة بالمجابهات التى لاتنسى. وإذا كانت الهوية المعنية لاتقتصر على العناصر المشار إليها، فإن هذه العناصر تحدد على الأقل الهوية «الأولية» أو «ذات الأهمية الأولى» بالنسبة للهوية الوطنية. أما فى ظل الديمقراطية الصحيحة فإن المهمة المنوطة بتنظيمات المجتمع المدنى تتمثل فى ضمان وجود وساطة مقننة (فاصلة) بين مصالح الأعضاء المنتمين لها، وبين الهيئات السياسية الإدارية المسئولة عن اتخاذ القرار. ويكون المنطق الذى يحدو الجميع هو البحث، بأسلوب رضائى يحتكم إلى الدولة، عن توزيع للموارد المتاحة يتفق مع المصالح المتنافسة، بما يكفل عدم ادعاء احداها حق السيطرة على هذه الموارد. ولكن

الأمر مختلف كل الاختلاف فى المجتمعات العربية الإسلامية. فالمهمة الرئيسية لهذه التنظيمات فى تلك المجتمعات هى العمل على استثناء أعضائها من المتطلبات التى يفرضها القانون المطبق على الجميع. فهى لاتكتفى بالدفاع عن حقوق أعضائها ولكنها تحرص على حماية امتيازاتهم، وحماية أنظمة تنشأ فى ظلها «مزايا تفضيلية» لبعض المصالح على حساب مصالح أخرى، وفقا لوضع كل منها داخل علاقات القوى المكونة للبناء الاجتماعى.

– إذا كان القمع الذى يتعرض له الإسلاميون يبرر صراعهم ضد السلطات الاستبدادية فإن عملية التحرير الليبرالى يمكن أن تؤدى فى ذاتها إلى خطر انتصار أعداء الليبرالية، بل وأعداء الحرية نفسها. وقد لاحظ كثير من المراقبين أن الإسلاميين قد تمكنوا بالفعل، على نطاق واسع، من فرض معاييرهم وضروراتهم داخل قطاعات واسعة من «المجتمع المدنى»، وفى مستويات عديدة من الممارسات الاجتماعية. وحماية الدولة هى وحدها التى يمكن أن تساعد من يرفض هذه المعايير على التملص منها. وتعمد الدولة فى هذا المجال إلى الأخذ بتدابير من شأنها أن «تلطف» و«تعوض» خطر الاستبعاد بحكم منطق الأغلبية، وهكذا فإن رئيس الجمهورية فى مصر هو الذى يضمن بنفسه التمثيل البرلمانى للنساء والأقباط، وهو مالا أمل لهم فيه عن طريق أغلبية أصوات الناخبين. فيعين «عينة» من النساء والأقباط فى مجلس الشعب. ويشمل هذا الإجراء أيضا بعض قادة أحزاب المعارضة الذين يصلحون «للتمثيل البرلمانى» والمستبعدين بحكم منطق الأغلبية. إن الأخذ بمنطق التحرير الليبرالى، فى أقصى مداه، ونقله من المجال الاقتصادى ليطبق أيضا فى المجال السياسى، إعمالا للديمقراطية، يمكن أن يتحول فى ذاته إلى أداة للقضاء على الديمقراطية، عندما تتحول الدولة إلى أداة فى يد «أغلبية موحدة» يكون لها بالضرورة طابع قمعى للمجتمع المدنى.

– يتفق معظم المراقبين على أن «الإسلاميين» يمثلون القوة الوحيدة القادرة على هزيمة الأنظمة الاستبدادية القائمة. ووصولهم إلى السلطة، أيا كانت وسيلتهم إلى ذلك، سيؤدى على نحو ما إلى إنهاء «دورة التحرير الليبرالى»، ووضعها موضع الاختبار. فإذا وصل الإسلاميون إلى السلطة سلميا، كإنجاز لعملية التحرير الليبرالى وكتأكيد لها، عندئذ

يكون على السلطة الجديدة، اختبارا لنظامها السياسى، اتخاذ موقف من مسألة احترام التعددية وتداول السلطة بصفة خاصة. أما إذا وصلوا إلى السلطة على أثر مواجهة عنيفة مع النظام القائم، فى صورة «ثورة» أو «حرب أهلية» فسيكون عليهم أن يثبتوا قدرتهم على إقامة مؤسسات ذات طابع خاص. وقد تكتسب هذه المؤسسات، عند اللزوم، طابعا «ليبراليا» أو «ديمقراطيا» على طريقة الإسلاميين الخاصة –وإن كان الأرجح، على حسب ما يراه معظم المراقبين، أن يكون لهذه المؤسسات طابع «استبدادى» بل و«فاشى»– وذلك لتحقيق الأهداف التى يعلنون عنها: كإقامة جمهورية إسلامية، واقتصاد إسلامى، ودبلوماسية إسلامية، وقضاء إسلامى، وتنمية إسلامية، وإطار لحياة إسلامية، ولكن المفارقة فى هذا الأمر هى أن وصول الإسلاميين (أو إسلاميين) إلى السلطة، فى جميع هذه الصور، لابد أن يعنى فشل الإسلام السياسى(١٧). ففى أحسن الحالات يترتب على قوة الحقيقة المرتبطة بمباشرة السلطة نهاية «السياسة الملهمة»، والعدول المكروه عن «اليوتوبيا» مما يجبر الإسلاميين على التصرف كحكام «مثل غيرهم»؛ يخضعون لنفس الضرورات الداخلية والخارجية التى كان يخضع لها من سبقوهم فى الحكم. وبهذا تصبح السياسات التى يتبعونها خاضعة للظروف المحيطة ولما هو متاح، أكثر مما تخضع لمتطلبات الإخلاص للإسلام. وفى أسوأ الحالات فإن عجز الإسلاميين عن إرضاء الأمنيات التى كانوا قد أوجدوها، أو تصميمهم على تطبيق مقتضيات «اليوتوبيا» أيا كانت النتائج المترتبة، لابد أن يفتح الطريق أمام سياسة راديكالية تؤكد الطابع الشمولى والقمعى للمرامى الإسلامية بصفة جوهرية.

– وعلى ذلك فإن الجدل الذى يقوم اليوم، على ضوء هذه المفارقات، حول عمليات التحرير الليبرالى الاقتصادى / أو السياسى والتى يجرى تنفيذها حاليا فى المنطقة العربية، أو حول تلك التى تنتظر التنفيذ، يسوده طابع هجومى ومنحرف. وهكذا نجد، فى المجال الاقتصادى، أن جدل الخبراء حول شروط وأهداف وتوقيتات الإصلاحات التى يتعين تنفيذها، يهدف من حيث الحقيقة إلى بحث إمكان توفير سوق بالمعنى الرأسمالى الغربى للكلمة، بحيث تكون هذه السوق متفقة مع وسائل وترتيبات الإنتاج والتبادل التى تفرضها مجموعة الدول الأكثر تصنيعا فى العالم. وبعبارة أدق فإن الأمر يتعلق فى معظم الأحيان– صراحة أو ضمنا– بالشروط التى يمكن أن تجذب اهتمام الناشطين اقتصاديا من

المستثمرين الغربيين -وكلهم يخضعون تماما للاعتبارات «الليبرالية» و«العقلانية»- باقتصاديات الدول المعنية، بمعنى أن يجدوا فيها «أسواقاً» يمكنهم أن يساهموا عندئذ فى «تنميتها». ومن هذا المنظور فإن أهم ماتتناوله التوصيات المقدمة من هؤلاء الخبراء تتعلق بالعوائق والأثقال واختلالات الأداء والموانع التى يمكن أن تؤدى إلى فشل عملية التحرير الليبرالى، بالرغم مما تتضمنه تصريحات المسئولين الاقتصاديين وخطابات التعهد التى يتم التوقيع عليها مع صندوق النقد الدولى والبنك العالمى، التى تحيل إلى نفسية الفاعلين ذات الطابع الخاص أو إلى «الثقافة الاقتصادية» التى يمثلونها.

وعلى المستوى السياسى نجد، وبنفس الطريقة، أن جميع الدراسات التى تتناول أداء «الأنظمة» السياسية العربية، تشترك فيما بينها فى أنها تحاول- صراحة أو ضمنا- فك طلاسم هذه الأنظمة على أساس مدى اقترابها من أو ابتعادها عن النموذج الديمقراطى، ومدى احترامها لمقتضيات حقوق الإنسان (رجلا أو امرأة) ذات الطابع العالمى الشامل أو المعتبرة كذلك. وهى إذ تفعل ذلك تحاول تحديد أساليب نقل نفس هذا النموذج إلى هذه المجتمعات ذات الأطر الإنسانية الخاصة. بل تحاول أيضاً تحديد الفاعلين الذين يمكنهم أن يتولوا ريادة هذه المهمة ذات الشأن العظيم.

والنقطة الأساسية هنا أن رفض مشروع النقل هذا، يبدو وكأنه هو «القاسم المشترك الأدنى الوحيد»، الذى يمكن أن يتحقق حوله اتفاق، ولو فى الظاهر، بين مختلف التيارات التى تتنافس فيما بينها، على المسرح الاجتماعى والسياسى، فى تحديد أهداف الحياة المشتركة على غرار رفض تحول مجتمعاتهم إلى سوق تتيح للمصالح الغربية فرصة السيطرة، ورفض اعتناق ديمقراطية تفرض التضحية بالقيم الأساسية الأصيلة فى المجتمع. وهذا الرفض نفسه هو الذى يسمح بنقل الرهانات التى يثيرها هذا الحوار إلى أرضية الهوية، وهذا الرفض يمثل عنصراً دافعاً نحو قيام أشد المواقف تمسكا بالهوية الأصيلة، ويحدد صياغة هذه المواقف. ويبدو لى أنه لابد أن ننظر من هذه الزاوية لكى نفهم تعبيرات ورهانات الجدل الذى لاينتهى حول «الإسلام والديمقراطية». فمن ناحية لابد للتحديث الفعلى للمجتمعات الإسلامية، بفرض بقاء العناصر الأخرى على حالها، من أن يعنى ضمنا إشاعة الديمقراطية فيها. فبدون الديمقراطية لايمكن أن تتوافر

خصائص «المجتمع المدنى» الحقيقى» التى تجعل مجتمع السوق ممكنا. وهذا المجتمع يتيح بدوره الوفرة النسبية التى لايمكن أن يقوم مجتمع حديث بدونها. ولكن من ناحية أخرى فإن الديمقراطية بما تعنيه من حرية الكلام وحرية الرأى وحرية التجمع، مضافا إليها ما يتم اتخاذه من تدابير لتحرير الاقتصاد، لابد أن تدفع إلى السلطة، بصورة شبه آلية، أشد أعداء الديمقراطية. بل إن الدول الأكثر تمسكا بالديمقراطية– بمعناها المعترف به عالميا وكما هى سائدة داخل المجتمعات الغربية– هى التى نجد فيها الإسلاميين الأكثر راديكالية أقرب مايكونون إلى السلطة. وكان هذا هو الوضع فى الجزائر قبل «الانقلاب الشرعى» فى يناير ١٩٩٢.

لقد عانى القطاع «التقليدى» فى المجتمع من القمع الذى باشرته ضده الدوله التى كانت تنشر الحداثة فى زمن عنفوانها. ومن الممكن لمعظم المراقبين التعرف على ما أثاره هذا القمع من معارضة شملت جميع قطاعات المجتمع، جاعلة من الدولة هدفا لها. إلا أنهم يرون أنه فى معظم الأحيان كانت المعارضة غير مرتبطة بالظروف والأحوال التى نشأت فى ظلها، كما لم تكن مجرد رد فعل لها. ولكنها بالأحرى معارضة ذات جذور عميقة ضاربة فى البناء السياسى نفسه «ذلك البناء الذى تحدد، داخل العالم الإسلامى، بصفة تدريجية تبعا لالتزام بإنشاء إمبراطورية وارتباطا بتعريف لعقيدة جديدة وبشروط انتشارها على نطاق العالم»(١٨). وتأسيسا على هذا تصبح «الليبرالية والاستبدادية سيان من حيث النتيجة التى تؤدى إليها كل منهما. فاختيار أى من هاتين الاستراتيجيتين لايعطى الحاكم فرصة للتأثير على تطور المعارضة أو على ضبط العلاقات بين المسرح السياسى ومختلف التوجهات التى تحيط به»(١٩). والواقع أن الإسلاميين، حتى ولو أمكن تحليل نشاطهم «كانبثاق» أو «كيقظة» للإسلام، فإنهم خير من يؤكدون عدم الوضوح الدفين فى الطابع الدينى للسياسة والطابع السياسى للدين فى «أرض الإسلام». فمن المستحيل فى هذه الأرض أن تقوم قائمة لأية مشروعية تعبر عن نفسها بأساليب غير إسلامية. ومن الملاحظ أن من أهم مايجعل المرجعية الإسلامية مصدرا للمعارضة، ما تلجأ إليه السلطات القائمة من معالجات لهذه المرجعية يكون الهدف منها حماية هيمنتها، أو كل هيمنة أخرى.

ومن هذا المنظور يتضح أن الخاصية التى تميز المجال السياسى للإسلام هى وجود «شد بين مشروعية لاتقوم إلا على أساس سلبى، وثقافة تدفع باستمرار إلى بناء جديد على أساس إنمائى، وهذا الشد المتبادل يقع على رأس الصعوبات التى تجابه النخب السياسية فى العالم الإسلامى(٢٠). وما هو أكثر من ذلك فإن الخاصية التى تميز المجال السياسى فى العالم الإسلامى، على حسب رأى ب. بادى، تكمن فى الأسلوب الذى تتبعه المعارضة الدينية، والتى يمثل الإسلاميون -أو خوارج العصر الحديث- صورة حية لها. ذلك حيث إن هذه المعارضة تبنى من جديد، ومن داخل «المجتمع المدنى»، المشروعية التى تنكرها على الدولة، وذلك بمجرد أن تصبح هذه الدولة غير صالحة للدفاع عما يضفى على المجتمع استلهاماً من طابعه الإسلامى، وعاجزة عن إبرازه ونشره. والمعارضة تبنى هذه المشروعية بالتطبيق الكامل للشريعة الإسلامية والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والجهاد. فخصوصية الدولة المسلمة أنها تظل دائما محكومة بمواجهة مثلها الأعلى الطوباوى الخاص، الذى يتعين الدفاع عنه «باللسان وباليد وبحد السيف»، وهذا تبعا لمقدار تسامح الدولة فى حرية الرأى ومستوى تعبئة المعارضين لها وبهذا تظل المشروعية خارج نطاق سيطرة الدولة، بل وخارج المجال السياسى تماما، كما يمتنع على الدولة أن تتبع اتجاها أيديولوجيا فعالا حتى لاتتحول هذه الأيديولوجية إلى سلاح موجه ضدها.

ونضيف أن فى هذا ما يجعل الصيغة الإسلامية لتنظيم المجال السياسى، كما يكشف عنها الإسلاميون، أبعد ماتكون عن الديمقراطية كما تتمثل فى النموذج الغربى. فبحكم اتجاه الصيغة الإسلامية إلى الأخذ بمثل أعلى مطلق وسامى المصدر للعلاقة الاجتماعية، فهى تحظر بهذا على أصحاب الشأن من المسئولين عن تنظيم هذه العلاقات وضمانها، التدخل فى تحديد هذه القواعد داخل دستور سياسى وقوانين تحكم انتقال السلطة ورقابتها وتحدد الأهداف المرجوة. والإسلاميون يجعلون من البون الذى يفصل بين النظام المثالى والتطبيق الفعلى الذى يصدر عن الحكومة والأفراد، موضوعا للرهان عليه فى كل حوار سياسى. مع أن هذا البون الفاصل هو بالضرورة نتاج مساومة قامت بين النظام المثالى والضغوط الملجئة التى يفرضها الواقع. وبعبارة أخرى فليس أمام الحاكم الإسلامى إلا أن يختار: فإما المزايدة على المثل الأعلى الطوباوى نفسه من باب الديماجوجية (أى التملق

فى المبدأ)، ويتعرض عندئذ لخطر إفلات المثل الأعلى وتحوله إلى قوة مضادة، وإما أن يلجأ إلى القمع، الموجه بدون شفقة ضد أية محاولة «ترتبط بالعقيدة»، مما يؤدى إلى إعطاء مثل هذه المحاولات مشروعية الشهادة فى سبيل العقيدة، ويؤدى هذا الخيار عندئذ إلى النيل بدرجة أكبر من مشروعية الحاكم نفسه. ويستخلص عديد من المراقبين من هذا كله «التفرد العميق للمعارضة فى العالم الإسلامى»، وهو تفرد يجعلها بوضوح «متعارضة مع بعض العناصر التى تكون الحداثة السياسية الغربية».

هوامش الدراسة

(١) من مونتسكيو إلى توكفيل، ومن هويز إلى ماكس فيبر، ويتم تحديد «الخصائص المميزة» لأى نظام سياسى على ضوء تقاطع هذين «الطرازين»، أيا كانت التسمية التى تطلق على كل منهما. و«الجماعية» Communitarisme تعنى هنا الادعاء بحق الجماعة -ذات القيمة «الكلية» التى تزيد عن مجموع أفرادها، والممثلة فى الدولة- فى التدخل فى كل مجالات ومستويات الممارسة الاجتماعية ومراقبتها. وهذا لايعنى أن الليبرالية تقل عن الجماعية فى نظرتها «الكلية» إلى المجتمع، ولكنه يعنى فقط أن المنطق الليبرالى السليم يجعل من تدخل الدولة مجرد أداة، وينظر إليها باعتبارها ضامنة لعقد اجتماعى سابق للدولة على وجه ما.

(٢) L. Binder, Islamic Liberation, A Critique of Development Ideologies, Chicago, the University of Chicago Press, 1988, p.2.

(٣) Bertrand Badie, L'État importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique. – Paris, Fayard, 1992.

(٤) راجع على سبيل المثال Gustav von Grunebaum, L'identité culturelle de l'Islam, Paris, Gallimard, 1973.

(٥) راجع على سبيل المثال Nadav Saferan, Egypt in Search of Political Community, Cambridge, Harvard University Press, 1961.

(٦) راجع على سبيل المثال Daniel Lerner, The passing of traditional society and modernizing the Middle East, New York, The Free Press, 1958.

(٧) راجع على سبيل المثال Charles Adams, Islam and Modernism in Egypt, London, 1933.

(٨) راجع على سبيل المثال Clement H. Moor, Images of Development: Egyptian Engineers in Search of Industry, Cambridge, MIT Press, 1980.

(٩) راجع أنور عبد الملك Égypte société militaire, Paris, Seuil, 1962.

(١٠) راجع أنور عبد الملك على سبيل المثال، نفس المرجع.

(١١) على سبيل المثال، هذه بصفة إجمالية هى الفكرة التى جاءت فى Emmanuel Sivan, Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics, New Haven London, Yale University Press, 1985.

(١٢) راجع على سبيل المثال أعمال الندوة التى انعقدت فى عام ١٩٨٨ فى إيكس آن بروفانس تحت رعاية Social Science Research Council وكان موضوعها Retreating States/Expanding Societies: The State Autonomy/Informal Civil Society Dialectic in the Middle East and North Africa..

(١٣) راجع بصفة خاصة الأوضاع التى تمت فى ظلها عملية «إعادة التنظيم» الجزائرية فى

Ghazi Hidouci, Algérie, la libération inachevée, Paris, La Découverte, 1995.

(١٤) يبدو أن تطور الوضع فى الجزائر قد دفع المعارضة الليبرالية واليسارية، فى كل من مصر وتونس بصفة خاصة، إلى التغاضى عن انتقاد أساليب السلطة فى مواجهة الإسلاميين.

(١٥) راجع مقال Olivier Roy in G. Salamé.

(١٦) راجع "Jean Leca, "Types de pluralisme et la viabilité de la démocratie بحث مقدم إلى المؤتمر العالمى السادس عشر للجمعية الدولية للعلوم السياسية المنعقد فى برلين، فى أغسطس عام ١٩٩٤.

(١٧) راجع Olivier Roy, L'échec de l'Islam Politique, Paris, Seuil, 1992.

(١٨) B. Badie, Les deux États: Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam, Paris, Fayard, 1986, p. 41.

(١٩) نفس المرجع صفحة ٢٥٢.

(٢٠) نفس المرجع صفحة ١٠٤.

المبحث الثانى
الليبرالية الجديدة
أسطورة أم حقيقة؟

أ. السيد يسن
مستشار مركز الدراسات
السياسية والاستراتيجية – الأهرام

مدخل

ليس هناك من شك فى أنه من سمات الكونية السياسية البازغة شعارات الديموقراطية واحترام حقوق الانسان، التى يتم التأكيد على أنها أصبحت أحد معايير الشرعية للنظم السياسية فى أى مكان فى العالم. ولأن الكونية الاقتصادية التى تقوم على الاعتماد المتبادل ووحدة الأسواق العالمية فى مجال التجارة والتنمية والتأثير الحاسم للمؤسسات الدولية لصندوق النقد الدولى والبنك الدولى، تواكب هذه الكونية السياسية، فيمكن القول إنها فى الواقع تعد أداة ضغط على النظم السلطوية لكى تتحول الى نظم تؤمن بالخيار الديموقراطى عن طريق تأسيس التعددية السياسية.

وهكذا يمكن القول إن النظم الشمولية قد سقطت نهائيا، مرة واحدة وإلى الابد، فى حين أن النظم السلطوية يتم حصارها بشدة سياسيا واقتصاديا وثقافيا حتى تذعن نخبها الحاكمة الى حقائق العالم المعاصر.

واذا كانت التحولات من السلطوية الى التعددية السياسية عملية تاريخية تشمل كافة المجتمعات، فإننا – فى مجال الوطن العربى– قد لمسنا تجليات بارزة لها على صعيدين: الأول تحول بعض النظم السياسية العربية– سواء كانت ملكية كالأردن والمغرب، أو جمهورية كمصر وتونس – من السلطوية إلى التعددية السياسية المقيدة. والصعيد الثانى انفتاح بعض النظم التقليدية العربية كالمملكة العربية السعودية وعُمان على نظم مستحدثة للشورى بغرض توسيع دائرة المشاركة السياسية. ومما يلفت النظر أن هناك قاسما مشتركا بين كلتا التجربتين، ففى مجال الانتقال الى النمط الديموقراطى فإن التعددية السياسية

مقيدة ومحكومة وليست مفتوحة على مصراعيها، وفى مجال توسيع نظام الشورى، نجد أيضا للتجربة حدودها وتتمثل فى أن عضوية مجلس الشورى تتم بالتعيين فى السعودية وإن كانت عمان طورت النظام ليصبح بالانتخاب.

وفى تصورنا أن هناك قيودا ثلاثة على تبنى الخيار الديموقراطى بالكامل فى الوطن العربى. يتمثل القيد الأول فى اشكالية تداول السلطة، فى حين يبدو القيد الثانى فى تشبث الدولة السلطوية العربية باحتكار القرار الاقتصادى، وأخيرا تبرز القيود السياسية فى استبعاد بعض التيارات من الانضمام الى الفصائل التى تعترف بها النظم العربية وأهمها تيار الإسلام السياسى.

ومما لاشك فيه أن التحول من السلطوية الى الخيار الديموقراطى يؤكد مقولة موت النظام العربى القديم، وولادة نظام عربى جديد، بكل ما يحمله ذلك من تغيرات جوهرية فى نسق القيم السائد، من ناحية الصراع بين القيم الثقافية القديمة والقيم الثقافية الجديدة، بالإضافة الى التبدلات والتحولات فى الاتجاهات والآراء وضروب السلوك السياسى المتنوعة.

أولاً: إشكالية تداول السلطة

إن اشكالية تداول السلطة تبدو محلولة دستوريا فى النظم الملكية. فهذه النظم عادة ما تنص على قواعد تضمن انتقال السلطة سلميا داخل أعضاء الأسرة المالكة، وإن كانت درجة تقنين هذه القواعد تختلف من نظام ملكى الى نظام آخر، بالإضافة الى أن القواعد العرفية، وحتى القواعد القانونية أو الدستورية يمكن تغييرها لصالح طرف من الأطراف، مما قد يخلق صراعا حادا حول السلطة.

غير أنه يبدو تعقيد المشكلة بالنسبة للنظم الجمهورية العربية. فالغالبية العظمى فى هذه النظم قامت شرعيتها السياسية على الانقلاب العسكرى، الذى- وفقا للطقوس السياسية العربية- يتحول عادة لكى يصبح «ثورة»، وتتعقد الأمور أكثر لو كان من قاموا بالانقلاب ينتمون الى حزب سياسى، لأنه سرعان ما سيتحول ليصبح هو الحزب السياسى الوحيد. ولم نشهد حتى الآن نظاما من هذه النظم تم تداول السلطة فيه بطريقة سلمية،

ربما باستثناء النظام المصرى الذى قامت شرعيته السياسية على أساس ثورة يوليو ١٩٥٢، وتم نقل السلطة فيه بعد وفاة الرئيس جمال عبدالناصر الى الرئيس أنور السادات وفقا لمقتضى الدستور وبالتزام دقيق بأحكامه، وكذلك الحال بالنسبة لانتقال السلطة إلى الرئيس محمد حسنى مبارك. غير أن هذه حالة استثنائية بحتة لا يقاس عليها. لأنه فى باقى النظم السياسية العربية التى قامت على أساس الانقلاب – الثورة، تعددت فيها الانقلابات الى أن استقر الانقلاب الأخير، الذى استطاع أن يسكت كل أصوات المعارضة، فى ظل الهيمنة الكاملة للحزب السياسى الوحيد على مجمل الفضاء السياسى.

وهكذا يمكن القول إن تداول السلطة فى هذه النظم السياسية الجمهورية يقف حاجزا أمامها شرعية الانقلاب – الثورة من ناحية، وشرعية قيامها على أساس الدعم المباشر من القوات المسلحة. ولا يمكن تجاوز شرعية الانقلاب– الثورة إلا بتأسيس حياة سياسية حزبية كاملة، تقوم على التعددية الحقيقية، وليس على التعددية المزيفة. ومن بين صور التعددية المزيفة لجوء النظام السياسى السلطوى الى اصطناع أحزاب معارضة، أو السماح لبعض أحزاب المعارضة الحقيقية بالتشكل والعمل، ولكن فى ضوء رقابة صارمة، وفرض نوع من تحديد الإقامة على مجمل حركتها، مما يجعلها أشبه بالدمى السياسية فى مسرحية عبثية. ذلك أنه حين تجرى انتخابات تشريعية فى هذا المناخ، فالحزب السياسى الحاكم – باستخدام مختلف الأدوات السياسية والأمنية والاقتصادية – قادر حتى مع استبعاد شبهة التزوير على الحصول على غالبية الأصوات. وهكذا تصبح هذه التعددية السياسية الصورية وسيلة ناجحة لتبييض وجه النظام داخليا واقليميا ودوليا.

وإذا أضفنا الى ذلك ما حفظته الذاكرة السياسية من عقم النظام الحزبى قبل عهد الانقلابات – الثورات فى الخمسينيات، وفشله الذريع فى حل المشكلة الاجتماعية وسد الفجوات الطبقية والقيام بالتنمية الشاملة للبلاد، فى حين أن النظم الانقلابية نجحت – بدرجة صغيرة أو كبيرة – فى مجال التنمية الاقتصادية مما انعكس على نوعية حياة المواطنين، فإن النظام الحزبى الوليد يحتاج الى جهود جبارة لإثبات مصداقية هذا النظام اذا استطاعت التعددية السياسية أن تفلت من إسارها وتمارس حياتها حرة بغير قيود حديدية، سواء فرضت من الداخل أو وفدت من الخارج.

ثانياً: دور الدولة الاقتصادى

لا يمكن ممارسة الخيار الديموقراطى بالكامل، فى ظل الهيمنة الاقتصادية للدولة على مجمل النشاط الاقتصادى، سواء من خلال التخطيط المركزى الشامل، أو السيطرة غير المباشرة على السوق من خلال مؤسسات القطاع العام لو كانت تستأثر بحصة بالغة الضخامة من السوق، أو عن طريق شبكة التنظيمات والقوانين والقواعد المقيدة لحرية الحركة الاقتصادية.

ولا شك فى أن هناك ارتباطا وثيقا بين القوة السياسية والقوة الاقتصادية. وقد استوعبت الدولة السلطوية هذا القانون العام مبكرا فى تجربتها، فقامت بتدعيم سلطتها السياسية عن طريق السيطرة على الادارة الاقتصادية للبلاد. وإذا أخذنا مصر نموذجا، لوجدنا أن قوانين تمصير المصالح الأجنبية التى تمت عام ١٩٥٧ سرعان ما أعقبها صدور قوانين التأميم عام ١٩٦٣، مما كفل للدولة السيطرة الكاملة على مجمل النشاط الاقتصادى.

غير أن المشهد الراهن قد تغير تغيرا جوهريا. ذلك أن السلطوية السياسية بدأت تخلى مكانها بالتدريج لصالح التعددية السياسية المقيدة، والتخطيط الشامل بدأ يتراجع ويفتح الباب لحرية السوق وللخصخصة. وإذا كانت هذه الشعارات هى شعارات المرحلة، فإن أجهزة الدولة مع ذلك تقاوم مقاومة شديدة حتى لا تتخلى عن مؤسسات القطاع العام، لأنه بكل بساطة أحد مصادر القوة السياسية التى لا يمكن تعويضها! فماذا يمكن أن تفعل الدولة بغير مؤسسات اقتصادية تحت يدها تسيرها كما تشاء، وتوزع أنصبتها وأرباحها على أنصارها السياسيين كما تهوى؟ فى ضوء ذلك كله نفهم حركة الدولة فى هذا المجال والتى يمكن تلخيصها فى عبارة واحدة: خطوة إلى الامام، وخطوتان الى الوراء! وليس معنى ذلك اطلاقا أننا من أنصار تصفية القطاع العام بأى طريقة **حتى لو كان ذلك طرحه بثمن بخس**، فإن فى ذلك اهدارا واضحا لرأس مال الشعب المصرى الذى كونه بجده واجتهاده.

ولكننا من أنصار ترشيد عمل مؤسسات القطاع العام، حتى لا تتحول الى اقطاعيات اقتصادية لا سيطرة للشعب على طريقة ادارتها. إن مؤسسات القطاع العام المُرَشَّدة يمكن

أن تكون أسساً راسخة لأى مشروع قومى يبغى تحديث البلاد، والتطوير النوعى للاقتصاد المصرى حتى يكون قادرا على دخول حلبة المنافسة العالمية ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين. والخلاصة أن تشبث الدولة بالهيمنة على الاقتصاد، يمكن أن يكون أحد موانع التطبيق الكامل للخيار الديموقراطى.

ثالثاً: تمثيل التيارات السياسية

الأصل فى الخيار الديموقراطى- ان تم الاستقرار على تبنيه كاملا وغير منقوص- السماح لكافة التيارات السياسية على اختلافاتها أن تُكَوِّن أحزابها وأن تشارك فى العملية السياسية بغير حدود أو قيود. غير أنه من المعروف- حتى فى أعرق الدول الديموقراطية- أن هناك حدودا تفرض على التيارات السياسية الفوضوية التى تريد تقويض سلطة الدولة تطبيقا لمعتقداتها الأيديولوجية، أو العنصرية التى تقوم على ممارسة العنف ضد الآخرين، ومثالها الأحزاب النازية والفاشية، أو الحركات الإرهابية.

وإذا تأملنا فى مرحلة التحول العربية من السلطوية إلى التعددية السياسية، لوجدنا أن أحد القيود السياسية، لوجدنا أن أحد القيود الأساسية التى وضعت لرسم دائرة التعددية هو عدم السماح للأحزاب الدينية بالتشكل والإسهام فى العملية السياسية. ومن شأن ذلك بالطبع أن يضع قيوداً على تطبيق الخيار الديمقراطى بالكامل.

غير أن المسئولية الأساسية فى الواقع تقع على عاتق تيار الإسلام السياسى الذى ينطلق أساسا من مقولات إيديولوجية مضادة لشرعية الدولة العلمانية العربية الراهنة. فمشروع هذا التيار هو - بكل بساطة وحتى لو تحقق فى ضوء الممارسة السلمية الكاملة - هو تغيير طبيعة الدولة القائمة وتحويلها الى دولة دينية، بما يعنيه ذلك من استبدال آلية التشريع بآلية الفتوى، وتحكم الفقهاء الدينيين فى مسيرة المجتمع. غير أن الذى ضاعف من خطورة الموقف هو ظهور الحركات الارهابية التى تمارس اجرامها علنا، وتستخدم الترويع والقتل وسيلة لها للسيطرة على مقدرات البلاد، بهدف تأسيس الدولة الإسلامية كما يزعمون.

وهكذا يمكن القول إن منطلقات تيار الإسلام السياسى عموما، ومسلكية الجماعات الإرهابية التى تنتمى اليه خصوصا، هى فى حد ذاتها أحد معوقات التطور السياسى فى الوطن العربى. ولن يتاح لنا أن نطبق الخيار الديموقراطى كاملا بغير أن نجابه القيود الثلاثة التى تحدثنا عنها بحلول إبداعية تتجاوز ما يسود مجتمعنا السياسى من رؤى تقليدية فات أوانها.

الفصل الثاني

«الليبرالية الجديدة ما بين القانون والعدالة»

المبحث الأول:

«الضمانات الدولية لحقوق الانسان وتطبيقاتها فى بعض الدساتير العربية»

د. أحمد الرشيدى

المبحث الثانى:

«الليبرالية والعدالة: المؤسسة القضائية المصرية والحوار حول الليبرالية»

أ. برنارد بوتيقو

المبحث الثالث:

«الليبرالية الجديدة ومفهوم العدالة فى العالم العربى»

د. مصطفى كامل السيد

المبحث الأول

الضمانات الدولية لحقوق الانسان وتطبيقاتها في بعض الدساتير العربية

د. أحمد الرشيدى

أستاذ العلوم السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة

مدخـــــل

غنى عن البيان، بادىء ذى بدء، أن الاهتمام بحقوق الإنسان قد أضحى يمثل ولاشك إحدى السمات الأساسية المميزة للنظام الدولى المعاصر الذى أرسيت دعائمه منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. فخلافاً لما كان عليه الحال فى الماضى – وفى ظل قواعد القانون الدولى التقليدى – لم تعد مسألة حقوق الإنسان بمختلف أبعادها من الأمور التى تندرج فقط ضمن نطاق الاختصاص الداخلى أو «المجال المحجوز» للدول فرادى. فقد أضحى المجتمع الدولى طرفاً أصيلاً فيما يتعلق بهذه المسألة، وأصبح يقف إزاءها على قدم المساواة مع الدول التى تنتهك فيها هذه الحقوق، خاصة فى الأحوال التى يحدث فيها خروج صارخ ومعتمد على مجموعة القواعد والأحكام ذات الصلة بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية ضد مجموعة كبيرة من الأفراد أو ضد جماعة أو أقلية عرقية معينة(١).

ولعل الجزاءات العديدة التى أوقعتها الأمم المتحدة ضد كل من روديسيا وجنوب أفريقيا فى أوائل الستينيات لإمعانهما فى انتهاج سياسات التمييز والفصل العنصريين ضد الشعوب الأفريقية الخاضعة لسيطرتهما مثال بارز على مدى عناية المجتمع الدولى بقضايا حقوق الإنسان وحرياته الأساسية. كما أن ما قامت به بعض دول «التحالف» الدولى فى أزمة الخليج الأخيرة من تدخل مباشر ضد العراق فى المناطق الكردية الخاضعة لسيطرته وبهدف وقف حملات الإبادة التى كان يخطط لها الحكم العراقى فى مواجهة المتمردين الأكراد العراقيين، لهو دليل آخر يؤكد على حقيقة أن مسألة حقوق

الإنسان لم تعد تقبل الوصف بأنها من قبيل الأمور التى تدخل ضمن نطاق «المجال المحجوز» للدول كوحدات مستقلة ذات سيادة.

وواقع الأمر، أنه وإن كان الاهتمام الدولى بحقوق الانسان قد تبلور وبحق فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ومع قيام منظمة الأمم المتحدة تحديداً، إلا أن الأمر الذى لاشك فيه هو أن مثل هذا الاهتمام يجد له بعض الجذور الممتدة قبل ذلك وخاصة خلال فترة ما بين الحربين العالميتين. وقد برز هذا الاهتمام. وكما هو معلوم، فى صور وتطبيقات عديدة: فعلى سبيل المثال، وإلى جانب نظام الانتداب الذى نشأ فى اطار عصبة الأمم والذى كان يهدف بالأساس إلى الارتقاء بسكان الأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتى والسير بهم نحو الاستقلال، كان هناك نظام الحماية الدولية لطوائف معينة من الأفراد كالحماية الدولية للعمال فى اطار منظمة العمل الدولية. كما كان هناك نظام حماية الأقليات والامتيازات الأجنبية الذى قُصد من ورائه حماية طوائف ومجموعات عرقية معينة إلى جانب ما عرف بمبدأ «التدخل الانسانى» Humanitarian Intervention الذى تذرعت به بعض الدول الاستعمارية للتدخل فى شئون الدول الأخرى. وأخيراً، كان هناك – ولايزال – نظام الحماية الدبلوماسية الذى يتيح للدول الحق فى التدخل دفاعاً عن مصالح رعاياها الذين ينتمون إليها بعلاقات الجنسية ووفقاً لآليات وشروط معينة.

ومع ذلك، فالثابت أن التناول الدولى لمسألة حقوق الانسان، سواء فيما يتعلق ببيان ماهية هذه الحقوق فى حد ذاتها أو من حيث النص على الضمانات اللازمة التى تكفل احترامها واتاحة الفرصة للتمتع بها، قد شهد تطوراً كبيراً – وكما سلف البيان – منذ انشاء منظمة الأمم المتحدة. فمنذ ذلك التاريخ، باتت مسألة حقوق الانسان وضماناتها المختلفة تشكل ما يعرف الآن – فى الاصطلاح القانونى الدولى – بالقانون الدولى لحقوق الانسان International Law of Human Rights، إلى جانب ما اصطلح على تسميته بالقانون الدولى الانساني Humanitarian International Law والذى يشتمل على مجموعة القواعد ذات الصلة بتنظيم حقوق الانسان وحرياته الأساسية فى ظل المنازعات المسلحة على اختلاف أنواعها ودونما تفرقة بين ما يعتبر منها منازعات دولية بالمعنى الدقيق وبين ما يوصف بأنه منازعات داخلية ذات طابع دولى أو حتى بين ما يصدق عليه وصف المنازعات الداخلية الخالصة.

ولعله يكون من قبيل تحصيل الحاصل القول هنا بأن ميثاق الأمم المتحدة يُنظر إليه فى هذا الخصوص بوصفه اللبنة الأساسية الأولى التى كان لها فضل الاسهام فى بلورة هذين الفرعين الجديدين والمتميزين من فروع القانون الدولى العام، ونعنى بهما كما ذكرنا القانون الدولى لحقوق الانسان والقانون الدولى الانسانى. وحسبنا، فى هذا الخصوص، أن نلقى نظرة سريعة على ديباجة هذا الميثاق لنرى كيف أنها بدأت بالاشارة إلى «الشعوب» التى آلت على نفسها «أن تنقذ الأجيال المقبلة من ويلات الحرب...»، مع التوكيد من جديد على ايمان هذه الشعوب «بالحقوق الأساسية للانسان وبكرامة الفرد وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية». وإضافة إلى ما حوته الديباجة من معان ذات دلالة فيما يتصل بحقوق الانسان، تضمن ميثاق الأمم المتحدة أيضا نصوصاً عديدة تشير فى مجملها إلى أهمية التزام الدول كافة باحترام هذه الحقوق ودونما تمييز لأى اعتبار خاص بالجنس أو الأصل الوطنى أو العرقى أو اللون أو اللغة (المواد: ١/٣، ١٣/ب، ٥٥، ٥٦، ١/٦٢ و ٢، ٧٦/جـ، ٨٧).

وكما هو معلوم، بادرت الأمم المتحدة - كمحاولة من جانبها لوضع مثل هذه الأحكام العامة الواردة فى الميثاق موضع التطبيق وإزالة أى غموض يمكن أن يحول دون ذلك - إلى الدعوة إلى إبرام العديد من المواثيق والاتفاقيات الدولية ذات الصلة. وفى هذا الاطار نشير مثلاً إلى: الإعلان العالمى لحقوق الانسان الصادر فى ١٠ ديسمبر ١٩٤٨، اتفاقيات جنيف الأربع لعام ١٩٤٩ بشأن معاملة المدنيين فى ظل المنازعات المسلحة وأسرى وجرحى وقتلى الحرب، والاتفاقية الخاصة بتحريم ابادة الجنس البشرى التى أقرتها الجمعية العامة فى ٩ ديسمبر ١٩٤٨ وصارت نافذة عام ١٩٥١، العهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وكذا العهد الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الصادرين فى عام ١٩٦٦ والبروتوكولين اللذين أُلحقا بهما والصادرين عام ١٩٧٧، الاتفاقية الخاصة بحظر التمييز العنصرى والمعاقبة عليه والمبرمة عام ١٩٧٣، والاتفاقية الدولية الخاصة بمناهضة التعذيب وغيره من صنوف المعاملة القاسية وغير الانسانية والمبرمة عام ١٩٨٤،.. كما أُبرمت اتفاقيات عديدة فى اطار منظمة العمل الدولية وخاصة خلال الفترة التالية على نهاية الحرب العالمية الثانية، والتى نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الاتفاقية الخاصة بتطبيق مبادىء حق التنظيم والمفاوضة

الجماعية لعام ١٩٤٩، الاتفاقية الخاصة بحماية الأجور والمبرمة أيضاً عام ١٩٤٩، الاتفاقية الدولية الخاصة بالمستوى الأدنى للضمان الاجتماعى لعام ١٩٥٢، الاتفاقية الدولية الخاصة بتحريم السخرة فى مجال العمل لعام ١٩٥٧، الاتفاقية الدولية الخاصة بالتفرقة فى مجال الاستخدام والمهنة لعام ١٩٥٨،... كما قام مكتب العمل الدولى التابع لمنظمة العمل الدولية باصدار العديد من التوصيات التى اضطلعت بدور أساسى فى بلورة ما يعرف الآن بمستويات أو معايير العمل الدولية International Labour Standards.

وقد واكب هذا التطور على المستوى الدولى العام تطور مماثل على المستوى الدولى الاقليمى بالنسبة للعديد من المجتمعات الدولية التى تربط بين أعضائها أواصر جغرافية وحضارية مشتركة. ففى اطار دول أوربا الغربية مثلاً، أبرمت الاتفاقية الأوروبية لحقوق الانسان عام ١٩٥٠، وهى الاتفاقية التى ينظر إليها وبحق بوصفها تمثل نموذجاً دولياً رائداً فى مجال تعزيز حقوق الانسان وكفالة الضمانات الدولية التى تلزم الدول الموقعة باحترامها. ومرد ذلك إلى أمرين: أما أولهما فيتمثل فى حقيقة أن هذه الاتفاقية قد تضمنت تحديداً واضحاً للحقوق والحريات الأساسية للانسان متلافيةً بذلك الانتقادات التى وجهت إلى كل من ميثاق الأمم المتحدة والاعلان العالمى لحقوق الانسان فى هذا الخصوص. وأما الأمر الثانى، فيتمثل فى كون أن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الانسان قد نصت على قيام أجهزة معينة تكفل تطبيق الحقوق والحريات المشار إليها فيها، ويأتى على رأسها المحكمة الأوروبية لحقوق الانسان.

كما أبرمت هذه الدول أيضاً اتفاقاً خاصا بتنظيم أوضاع العمال وانتقال العمالة عبر حدودها السياسية عرف «بالميثاق الاجتماعى الأوروبى» الذى وافقت عليه دول مجلس أوروبا فى ١٨ أكتوبر ١٩٦١.

ولم تكن دول الجماعة الأوروبية بالجماعة الاقليمية الوحيدة التى قدر لها أن تساير الوضع الدولى العالمى فيما يتصل بحقوق الانسان، فهناك أيضاً مجموعة الدول الأعضاء فى منظمة الدول الأمريكية التى حاولت - بدورها - أن تنشىء تنظيماً دولياً اقليمياً يعنى بتعزيز حقوق الانسان ويوفر الضمانات اللازمة لكفالة التمتع بها.

واتساقاً مع ذلك، سعت الدول المذكورة إلى تضمين ميثاق بوجوتا المبرم عام ١٩٤٨ فى اطار منظمة الدول الأمريكية نصوصاً فى هذا الشأن (الديباجة المواد: ٥، ١٣، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١) كما أنشأت اللجنة الدائمة لحقوق الانسان فيما بين الدول الأمريكية، ودعت عام ١٩٥٩ – ومن خلال اللجنة الاستشارية الوزارية – إلى إبرام اتفاقية أمريكية لحقوق الانسان على غرار الاتفاقية الأوروبية لحقوق الانسان والسابق الاشارة إليها، غير أن هذه الاتفاقية – الأمريكية – لم يقدر لها أن تبرم إلا بعد ذلك بعشر سنوات أى فى عام ١٩٦٩. وقد حذت هذه الاتفاقية الأمريكية حذو سابقتها الاتفاقية الأوروبية لحقوق الانسان من حيث النص على قيام جهاز قضائى متخصص تناط به مهمة الاشراف على تطبيق أحكام الاتفاقية وحل المنازعات التى قد تثور بشأنها.

أما على الصعيد الاقليمى العربى، فالملاحظ أنه على الرغم من حقيقة أن ميثاق جامعة الدول العربية قد جاء خلوا من أية اشارة صريحة إلى حقوق الانسان، إلا أن الجامعة – استجابة منها للتطورات الدولية الراهنة فى شأن هذه المسألة – بادرت إلى اتخاذ بعض الخطوات المهمة فى هذا الخصوص. ولعل الخطوة الأولى الأساسية من بين هذه الخطوات هى تلك التى تمثلت فى قرار مجلس الجامعة الصادر فى ٣ ديسمبر ١٩٦٨ بشأن انشاء لجنة اقليمية عربية دائمة لحقوق الانسان، كما دعت الجامعة فى العام ذاته إلى عقد أول مؤتمر عربى لحقوق الانسان، وهو المؤتمر الذى انعقد فى بيروت خلال الفترة من ٢–١٠ ديسمبر ١٩٦٨. كذلك، فقد أُبرمت عدة اتفاقيات فى اطار الجامعة بهدف توفير الحماية لطوائف معينة من الأفراد كطائفة العمال، ومن أبرز هذه الاتفاقيات: الاتفاقية العربية لتنقل الأيدى العاملة المعقودة عام ١٩٦٧، وهى الاتفاقية التى عدلت بالاتفاقية رقم ٤ لعام ١٩٧٥ فى شأن الموضوع ذاته،... كذلك، فقد جرت محاولات عديدة لابرام ميثاق أو اتفاقية عربية لحقوق الانسان، غير أنها باءت كلها بالفشل.

خلاصة ما سبق، أن الاهتمام الدولى – العالمى والاقليمى – بحقوق الانسان قد حقق نتائج ايجابية فيما يتعلق بوضع المعايير الدولية التى تحدد ماهية هذه الحقوق وتقرير الضمانات التى تكفل الالتزام بها واحترامها، وإلى الحد الذى حمل جانباً من الفقه الدولى إلى القول بنشوء قواعد دولية ذات طبيعة عالمية وآمرة Imperative تتعلق بحقوق الانسان.

والواقع أنه كنتيجة لهذا التطور، فقد باتَ يُنظر الآن إلى مسألة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية – في عموم الدول – باعتبارها تمثل أحد المدخلات المهمة التي ينهض عليها مسار التحول الليبرالي في أي مجتمع من المجتمعات.

على أن الأمر وإن كان لايثير مشاكل كثيرة على المستوى النظري حيث إن الملاحظ هو أن الدول عموماً لاتتردد في تضمين دساتيرها أحكاماً عديدة ومفصلة أحياناً بشأن تقرير حقوق الانسان والمواطن وكفالة الضمانات اللازمة لحمايتها وتعزيزها، إلا أن الحال على خلاف ذلك إذا انتقلنا إلى المستوى التطبيقي، أي مستوى ترجمة هذه الأحكام الدستورية إلى واقع ملموس، فهنا تبدو الشقة واسعة للغاية – على الأقل بالنسبة لبعض الدول – بين الأطر النظرية وبين الممارسات الفعلية.

ولاشك أن ذلك يطرح سؤالاً مهماً بشأن مدى فعالية الضمانات المقررة في الدساتير والمواثيق الدولية والوطنية في كفالة الاحترام الواجب بالنسبة لحقوق الانسان، وكذا بشأن مدى التزام الدول – عملاً – بهذه الضمانات.

وتهدف هذه الدراسة إلى محاولة القاء بعض الضوء حول أحد جوانب الاهتمام الدولي بحقوق الانسان ومعرفة حدود الالتزام بتطبيقها في بعض الدول العربية. ونعنى بهذا الجانب الضمانات التي يكفلها المجتمع الدولي – من خلال المواثيق والاتفاقيات الدولية ذات الصلة – لضمان الاحترام الواجب لحقوق الانسان وحرياته الأساسية. وبعبارة أخرى، فإن هذه الدراسة تسعى إلى محاولة الاجابة عن سؤالين رئيسيين هما: أولاً، ما هي الضمانات التي قررتها المواثيق والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الانسان لكفالة الاحترام الواجب لهذه الحقوق؟ وثانياً، ما هو موقف الدول العربية – من خلال دساتيرها وتشريعاتها الوطنية المختلفة – بالنسبة إلى هذا الموضوع؟ وإلى أي مدى يمكن القول – بناءً على ذلك – بأن هذا الموقف يصلح لأن يوفر مدخلاً مناسباً للتطور الليبرالي في الوطن العربي.

ويعكف التحليل، فيما يلي، على محاولة الاجابة عن هذين السؤالين الرئيسيين، وذلك من خلال تخصيص مبحث مستقل لكل منهما.

أولا : الضمانات الدولية لحقوق الانسان: نظرة عامة

ابتداءً، يشير اصطلاح Guarantees فى هذا الخصوص إلى مجموعة الوسائل والآليات التى يمكن اللجوء إليها من أجل كفالة الاحترام الواجب لحقوق الانسان ووضع القواعد القانونية – الوطنية والدولية – الخاصة بها موضع التطبيق. ولاشك أن تحديد هذه الضمانات يعتبر أمراً ضرورياً على اعتبار أنه بدونها تصير الحقوق والحريات المقررة للأفراد مجرد تعهدات أو نصوص نظرية ليس إلا.

والواقع، أنه بمقدار ما تكون هذه الحقوق وتلك الحريات واضحة ومحددة وكافية، بمقدار مايكون ذلك مؤشراً على درجة احترام الدول لها فى اقاليمها. أى أن العبرة – فى التحليل الأخير – ليست فقط بشمول الدساتير والمواثيق الدولية والوطنية للعديد من الأحكام ذات الصلة بحقوق الانسان، وإنما هى بالأساس بمدى توافر الضمانات المقررة لكفالة تنفيذ هذه الأحكام وبمدى سلطة الدولة فى تقييد هذه الضمانات. وعليه، فإن حقوقا بلا ضمانات حقيقية أو جدية تكاد تصير هى والعدم سواء.

وقبل أن نعرض لبيان ماهية الضمانات القانونية التى ما فتئت المواثيق والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الانسان تؤكد عليها وتحث الدول قاطبة على ضرورة احترامها والنص عليها فى صلب دساتيرها وتشريعاتها الوطنية، ثمة ملاحظتان تجدر الاشارة إليهما: أما الملاحظة الأولى، فتتصل بحقيقة أن بعض هذه الضمانات يتداخل مع مفهوم الحقوق الأساسية المقررة للأفراد. أى أن مثل هذه الضمانات إنما هى فى العادة ذات طبيعة مزدوجة فى آن واحد، فهى من ناحية يمكن النظر إليها بوصفها حقوقاً، كما يمكن النظر إليها – من ناحية ثانية – بوصفها تشكل ضمانات أساسية لحقوق أخرى. فمثلاً، حرية الفكر وحق التعبير وحق الاجتماع تعتبر ولاشك ضمانات مهمة لكفالة التمتع بالحقوق الأخرى المعترف بها للأفراد فى أى مجتمع سياسى، إذ من خلالها يستطيع هؤلاء الأفراد المطالبة بما يعتبرونه حقوقاً لهم ويتحمسون للدفاع عنها. والشىء ذاته يصدق أيضاً على بعض الحقوق الأخرى كحق الاضراب وحق تشكيل الجمعيات والنقابات أو الانضمام إليها. وأما الملاحظة الثانية التى تجدر الاشارة إليها فى هذا

الخصوص، فمؤداها أن الأصل فى ضمانات حقوق الانسان والمواطن أنها متروكة للدول ذاتها. فعلى الرغم من كل ما يقال الآن – وهو قول له وجاهته ولاشك – بشأن أن مسألة حقوق الانسان قد أضحت مسألة دولية أو إن شئت فقل ذات بُعد دولى معتبر، إلا أن ذلك لايعنى بطبيعة الحال انتفاء سيادة الدولة على اقليمها وبالنسبة لرعاياها بل بالنسبة لجميع الأشخاص المقيمين على هذا الإقليم عدا طائفة الدبلوماسيين. فماتزال دول عديدة تدفع بأن هذه المسألة لم تزل بعد تندرج ضمن نطاق اختصاصها الداخلى. ولعل هذا هو الذى يفسر لنا لماذا لايزال المجتمع الدولى يبدو عاجزاً فى بعض الأحيان عن التدخل لمواجهة بعض حالات الخروج على القواعد ذات الصلة بحقوق الانسان، وذلك فيما عدا تلك الأحوال القليلة التى يحدث فيها تجاوز صارخ ضد حقوق مجموعة كبيرة من الأفراد أو أقلية عرقية معينة كما حدث مؤخراً فى حالة الأكراد فى العراق. ومعنى ذلك أن الحديث عن «ضمانات دولية» لحقوق الانسان لايعدو فى حقيقة الأمر إلا أن يكون بمثابة توكيد دولى على تلك المبادىء العامة المستقرة فى عموم النظم القانونية والسياسية كمبدأ الفصل بين السلطات ومبدأ استقلال القضاء ومبدأ المساواة بين الخصوم. ومادام الأصل فى ضمانات حقوق الانسان والمواطن هو أنها ماتزال متروكة – أساسا – لإرادة الدولة، فإن الدور المهم الذى يمكن للمجتمع الدولى أن يضطلع به فى هذا الخصوص – وبما يتيح الفرصة للأفراد للتمتع بحقوقهم خاصة ازاء عسف أية سلطة حتى ولو كانت سلطات دولهم التى ينتمون إليها بالجنسية – إنما يتمثل فى المقام الأول فى الارتفاع بمركز الفرد خارج النطاق الداخلى للدول فرادى إلى نطاق القانون الدولى بحيث يُصبح – أى هذا الفرد – نداً للدولة التى تهدد حقوقه أو تعصف بحرياته – حتى ولو كانت دولته – وأن يقف معها على قدم المساواة أمام أى محكمة دولية تُصدر فى صدد النزاع القائم بينه وبينها حكماً باتا وملزماً[٢]. وهو أمر لانكاد نلمسه فى الوقت الحاضر إلا فى اطار دول الاتحاد الأوروبى، وفى حدود معينة فى نطاق منظمة العمل الدولية.

نعود الآن إلى إعادة طرح السؤال: فى ضوء هاتين الملاحظتين، ما هى الضمانات المقررة لكفالة الاحترام الواجب لحقوق الانسان والتى تكاد تمثل القاسم المشترك بالنسبة لمجمل المواثيق والاتفاقيات الدولية والوطنية ذات الصلة؟

مع التسليم بوجود قدر من التداخل بين هذه الضمانات وبعضها البعض، يمكن القول بإمكان تصنيفها إلى مجموعات رئيسية ثلاث هى: فمن ناحية أولى، هناك الضمانات القضائية التى تقوم على عدة مبادىء أساسية أبرزها: مبدأ استقلال القضاء، حق كل انسان فى التقاضى أمام قاضيه الطبيعى، مبدأ الرقابة على دستورية القوانين. وكما سلف البيان فإن هذه الضمانات القضائية مقررة فى عموم النظم القانونية والسياسية الحديثة، وإلى الحد الذى يمكن اعتبارها بمثابة مبادىء قانونية عامة. ومن ناحية ثانية، هناك الضمانات المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية وهى الحقوق التى مافتئت المواثيق الدولية – وبخاصة الاعلان العالمى لحقوق الانسان والعهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية – تؤكد عليها. وهناك من ناحية ثالثة، الضمانات المتعلقة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وهى الحقوق التى تناولتها أيضا وبالتفصيل المناسب العديد من الاتفاقيات والمواثيق الدولية وفى مقدمته العهد الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الصادر عام ١٩٦٦، اضافة إلى الاتفاقيات والتوصيات الصادرة فى اطار منظمة العمل الدولية.

(١) الضـــمانات القضــائية

ترتكن هذه الضمانات إلى مجموعة من المبادىء الأساسية – والتى نجدها فى عموم النظم القانونية والسياسية الحديثة[٣] – أبرزها: مبدأ استقلال القضاء، حق كل انسان فى اللجوء إلى القضاء لحماية حقوقه، مبدأ الرقابة على دستورية القوانين.. ونعرض، فيما يلى، لكل واحد من هذه المبادئ الأساسية الثلاثة بشىء من التفصيل.

أ- مبدأ استقلال القضاء

من المسلم به بصفة عامة أن مبدأ استقلال القضاء يعتبر أحد المبادىء القانونية العامة والمستقرة ليس فقط فى عموم الدساتير الوطنية وإنما أيضاً فى مختلف المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الانسان وحرياته الأساسية. ولما كنا سنشير إلى موقف الدساتير العربية – كنماذج للدساتير الوطنية – فيما يتصل بهذا المبدأ، فحسبنا هنا أن نعرض لتطور مبدأ استقلال القضاء كضمانة أساسية لحقوق الانسان والمواطن من خلال الاتفاقيات والمواثيق الدولية ذات الصلة.

البداية، فى هذا الخصوص، نجدها فى الاعلان العالمى لحقوق الانسان. فطبقاً لنص المادتين ٨، ١٠ من الاعلان، يكون لكل شخص الحق فى أن يلجأ إلى المحاكم الوطنية لإنصافه، وأن تنظر قضيته أمام محاكم مستقلة ونزيهة. كما جاءت المادة ١٤ من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية لتؤكد – إلى جانب أمور أخرى – على هذا المبدأ بشكل أكثر وضوحاً إذ نصت فى فقرتها الأولى على أن «لكل فرد الحق – عند النظر فى أية تهمة جنائية ضده أو فى حقوقه والتزاماته فى إحدى القضايا القانونية – فى محاكمة عادلة وعلنية بواسطة محكمة مختصة ومستقلة وحيادية قائمة استناداً إلى القانون...»[٤].

وهذه الاشارة العامة الواردة فى الوثيقتين الدوليتين – سالفتى الذكر – عُكف على التفصيل فيها من خلال مؤتمرين دوليين: الأول هو مؤتمر مونتريال الذى عقد عام ١٩٨٣ واهتم المشاركون فيه ببيان المقصود باستقلال القضاء فى هذا السياق. فطبقاً «للاعلان العالمى حول استقلال العدالة» الصادر فى ختام أعمال المؤتمر المذكور، ينصرف هذا الاصطلاح إلى استقلال القاضى وحريته فى نظر الدعوى والفصل فيها دون تحيز أو الخضوع لأية ضغوط أو اغراءات. أما المؤتمر الثانى، فهو مؤتمر ميلانو الذى انعقد عام ١٩٨٥ والذى صدر عنه ما عرف باعلان ميلانو. وقد أشار هذا الاعلان إلى مجموعة العناصر التى يفترض توافرها لقيام السلطة القضائية المستقلة فى أى مجتمع، ومنها: النص فى صلب الدستور على استقلال هذه السلطة ووجوب احترام السلطات الأخرى لذلك، شمول ولاية السلطة القضائية لجميع المسائل ذات الطابع القضائى، عدم جواز مراجعة الأحكام القضائية النهائية وذلك فيما عدا الحالات التى يسمح القانون بإعادة النظر فيها، توفير الموارد الكافية التى تتيح للسلطة القضائية حسن الاضطلاع بمهامها. كما عنيت اللجنة الفرعية الخاصة بمنع التمييز وحماية الأقليات التابعة للجنة حقوق الانسان بالأمم المتحدة بمناقشة «مشروع باعلان استقلال وحياد القضاء والمحلفين والمستشارين واستقلال المحامين». وقد حرصت اللجنة الفرعية المذكورة على التمييز فى اطار هذا المشروع بين استقلال القضاة كأفراد فأكدت على حريتهم وحيادهم الكاملين فى نظر المسائل المعروضة عليهم، وبين استقلال القضاء كسلطة، وشددت اللجنة فى هذا الخصوص على الولاية الكاملة للقضاء بالنسبة لجميع المسائل ذات الطابع القضائى[٥].

ب- حق كل فرد فى التقاضى أمام قاضيه الطبيعى أو العادى

بينا حالا أن الاعلان العالمى لحقوق الانسان قد أكد فى مادته العاشرة وبما لايدع مجالا للشك على حق كل انسان – وعلى قدم المساواة مع الآخرين – فى أن تُنظر قضيته أمام محكمة مستقلة ونزيهة. كما أكد العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية على هذا المعنى ذاته وفي أكثر من موضع (المواد: ١٤، ١٦،...). أما على مستوى النظم القانونية الداخلية، فقد نظر إلى هذا الحق باعتباره أصلاً غير قابل لأى جدل، ويجد سنداً له فى المبادئ العليا للجماعة السياسية المنظمة منذ وجدت. ونتيجة لذلك، فقد اعتُبرت أى مصادرة لهذا الحق على اطلاقه تقع باطلة وغير مشروعة ومنافية للمبادئ العليا وللأصول الدستورية المرعية... «وذلك دون ما خروج على سلطة المشرع فى تنظيم وسائل المطالبة بهذا الحق وتحديده بما يحفظ لصاحب الحق حقه مع مراعاة الروابط الاجتماعية ومقتضيات صالح الجماعة....»(٦).

ويعنى التسليم بهذا الحق الأصيل للانسان أن اللجوء إلى القوانين والمحاكمات أمام المحاكم الاستثنائية وبموجب ما يُعرف بقوانين الطوارئ، لا ينبغى أن يكون إلا على سبيل الاستثناء. فطبقا لما هو مستقر فى العمل، فإنه لايجوز اصدار قوانين طوارئ إلا فى ظروف غير عادية تماما كقيام حالة الحرب أو وقوع الحرب ذاتها أو نشوء أوضاع داخلية ذات تأثير خطير على الأمن العام فى المجتمع وكذا فى حالة حدوث كوارث طبيعية يستوجب معها تقييد بعض الحريات وحقوق الأفراد والجماعات.(٧).

وتأسيساً على ذلك، فإن التوسع فى اصدار مثل هذه القوانين الاستثنائية وانشاء المحاكم غير العادية بتسمياتها المختلفة – محاكم عسكرية بالنسبة لغير العسكريين، محاكم أمن الدولة، محاكم الثورة أو الشعب أو ما شاكل ذلك – ينتقص ولاشك من مجمل الضمانات المقررة لحقوق الانسان والمواطن. ويبدو ذلك جليا فى حقيقة أن القوانين المذكورة تخول السلطة التنفيذية سلطة تجريم بعض الأفعال والمعاقبة عليها، وذلك بالمخالفة لمبدأ الفصل بين السلطات الذى يحظر بمقتضاه على هذه السلطة أن تباشر وظيفة التشريع الجنائى إلا فى أضيق الحدود.

كما تبدو خطورة هذه القوانين بالنسبة لحقوق الانسان وبالذات فيما يتعلق بالحقوق والحريات الشخصية فيما تخوله – أى قوانين الطوارئ – من سلطات استثنائية واسعة للجهات التنفيذية خاصة فى مجال القبض على المشتبه فيهم والذين قد يعتقد أنهم يشكلون خطراً على الأمن والنظام العام، فضلاً عن الترخيص بتفتيش الأشخاص والأماكن دون الالتزام بقواعد قانون الاجراءات الجنائية ذات الصلة، إلى غير ذلك من الأمور التى تمثل فى مجملها افتئاتا على حقوق الأفراد فى المثول أمام قضاة عاديين من خلال التقيد بأحكام وقواعد قانون الاجراءات الجنائية.

ويتصل بحق كل فرد فى اللجوء إلى قاضيه الطبيعى أو العادى، للاقتضاء أمامه، حقه أيضاً فى أن تتوافر له معايير المحاكمة العادلة التى لايخضع خلالها لأية ضغوط أو أى شكل من أشكال التعذيب أو المعاملة غير الانسانية. وقد حظى هذا الحق الثانى – أى الحق فى المحاكمة العادلة التى تخلو من أى شكل من أشكال الضغط المادى أو المعنوى أو التعذيب بمختلف صوره – باهتمام كبير من جانب واضعى المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الانسان. فإضافة إلى نص المادة الخامسة من الاعلان العالمى لحقوق الانسان الذى يؤكد صراحة على عدم تعريض أى انسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة، هناك أيضاً نص المادة ٧ من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية الذى يؤكد بدوره على المعنى ذاته[٨]. وفى هذا السياق أيضاً أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ديسمبر ١٩٧٥ اعلانا دوليا بشأن حماية جميع الأشخاص من التعرض للتعذيب وغيره من ضروب المعاملة القاسية أو غير الانسانية. وقد عرفت المادة الأولى من هذا الاعلان التعذيب بأنه «أى عمل ينتج عنه ألم أو عناء شديد جسدياً كان أو عقلياً يتم الحاقه عمدا بشخص ما بفعل أحد الموظفين العموميين أو بتحريض منه لأغراض مثل الحصول من هذا الشخص أو من شخص آخر على معلومات أو اعتراف أو معاقبة على عمل ارتكبه أو يشتبه فى أنه ارتكبه أو تخويفه أو تخويف أشخاص آخرين...»[٩].

وقد توّجت الجمعية العامة للأمم المتحدة جهودها الرائدة فى هذا الخصوص بالموافقة عام ١٩٨٤ على الاتفاقية الدولية بشأن مناهضة التعذيب، وهى الاتفاقية التى لم تُصدق عليها – وكما سنرى – سوى ست دول عربية فقط حتى نهاية عام ١٩٩٤.

ج- مبدأ الرقابة على دستورية القوانين

من المسلم بصفة عامة أن الدستور باعتباره القانون الأساسى الذى ينبنى عليه النظام القانونى والسياسى فى أية دولة يسمو – بهذه الصفة – على ماعداه من قوانين وتشريعات. ويستتبع ذلك أن القاعدة الدستورية لاتلغى أو تعدل إلا بقاعدة دستورية جديدة. وهكذا، فإن القواعد القانونية العادية تفقد أساسها من الشرعية وتصير باطلة إذا ما خالفت أو تعارضت مع القواعد الدستورية ذات الصلة. ومن هنا تفهم تلك المكانة السامية التى تتمتع بها المحاكم الدستورية العليا فى عموم النظم القانونية والدور المعتبر الذى تضطلع به هذه المحاكم – من خلال رقابتها القضائية – فى مجال حماية حقوق الانسان وتعزيزه(١٠).

وبالنظر إلى أن حقوق الانسان وحرياته الأساسية قد أصبحت من الأمور التى تحرص الدول على النص عليها فى صلب دساتيرها خاصة فى ظل التطور الراهن الذى أشرنا إليه فيما يتعلق بالاهتمام الدولى بهذه المسألة، لذا فإن الاقرار بمبدأ سمو الدستور أو الرقابة على دستورية القوانين إنما يكتسب أهمية كبيرة فيما يتصل بكفالة الاحترام الواجب لهذه الحقوق وتلك الحريات. وحتى لاتكون هذه الضمانة الدستورية مجرد ضمانة نظرية لاجدوى منها، اتجه جانب من الفقه إلى المناداة وبحق بفكرة توسيع نطاق الجزاءات المترتبة على خرق الحقوق والحريات المعترف بها من جانب الدساتير، وسواء وقعت المخالفة من قبل المشرع نفسه أو من قبل السلطة التنفيذية.

(٢) الضمانات المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية

بالرجوع إلى الأحكام الواردة فى كل من الاعلان العالمى لحقوق الانسان والعهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية (المواد: من ١ إلى ٢٨ من الاعلان، والمواد من ١ إلى ٢٧ من العهد)، يمكن القول بأن هذه الحقوق هى على قدر كبير من التعدد والتنوع. فهى تشمل – من بين ما تشمل – المساواة فى الحقوق دون تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى (المادتان ١ و ٢ من الاعلان، المادة ١/٢ من العهد)، الحق فى ضمان الحقوق والحريات الأساسية المقررة (م ٢/٣/أ من العهد)، الحق

الطبيعي للانسان في الحياة (المادة ٣ من الاعلان، والمادة ١/٦ من العهد)، تحريم التعذيب أو المعاملة القاسية أو غير الانسانية أو المهينة (المادة ٥ من الاعلان، والمادة ٧ من العهد)، تحريم الاسترقاق والاتجار بالرقيق (المادة ٤ من الاعلان، والمادة ١/٨ من العهد)، الحق في الحرية والسلامة الشخصية (المادة ٣ من الإعلان، والمادة ١/٩ من العهد)، الحق في الاقامة والتنقل داخل اقليم الدولة وخارجه (المادة ١٣ من الاعلان، والمادة ١/١٢ و ٤ من العهد)، الحق في الاعتراف لكل انسان بشخصيته أمام القانون (المادة ٦ من الاعلان، والمادة ١٦ من العهد)، الحق في حرمة الحياة الخاصة وقدسيتها (المادة ١٢ من الاعلان، والمادة ١/١٧ من العهد)، الحق في حرية الفكر والضمير والعقيدة الدينية (المادة ١٨ من الاعلان، والمادة ١/١٨ من العهد)، الحق في حرية الرأى والتعبير (المادة ١٩ من الاعلان، والمادة ١/١٩ و ٢ من العهد)، الحق في أن يكون لكل فرد جنسية يتمتع بها وفي عدم جواز الحرمان منها بشكل تعسفي أو انكار الحق في تغييرها (المادة ١٥ من الاعلان، والمادة ٣/٣٤ من العهد)، الحق في المشاركة في الحياة العامة سواء بطريقة مباشرة أو من خلال ممثلين يتم اختيارهم بحرية (المادة ١/٢١ من الاعلان، والمادة ١/٢٥ من العهد)، الحق في تولى الوظائف العامة (المادة ٢/٢١ من الاعلان، والمادة ٢٥/جـ من العهد)، حق الأشخاص الذين ينتمون إلى أقليات عنصرية أو دينية أو لغوية قائمة في دولة معينة في التمتع بثقافتهم أو الاعلان عن ديانتهم واتباع تعاليمها أو استعمال لغتهم (المادة ٢ من الإعلان، والمادة ٢٧ من العهد)، الحق في التظاهر أو التجمع السلمي (المادة ٢١ من العهد)، حق كل شخص في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية (المادة ٢٠ من الاعلان، والمادة ٢٢ من العهد).

وكما سلف البيان، فإن بعضاً من هذه الحقوق وتلك الحريات الأساسية المشار إليها في كل من الاعلان العالمي لحقوق الانسان والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية - وغيرها من المواثيق الدولية ذات الصلة - يعتبر ذا طبيعة مزدوجة حيث يمكن أن ينظر إليه من ناحية أولى بوصفه من قبيل الحقوق الأصيلة التي تثبت لكل فرد بصفته انساناً يعيش في جماعة سياسية منظمة، كما يمكن النظر إليها - من ناحية ثانية - بوصفها تشكل ضمانات أساسية لكفالة التمتع بالحقوق والحريات الأخرى المقررة. ومن الحقوق والحريات التي تثبت لها مثل هذه الصفة المزدوجة: حق كل فرد في عدم ادانته بجريمة

جنائية نتيجة فعل أو امتناع عن فعل معين لم يكن وقت ارتكابه يشكل جريمة جنائية سواء بموجب القانون الوطنى أو بموجب القانون الدولى، وكذا حقه فى ألا توقع عليه عقوبة أشد من العقوبة واجبة التطبيق فى وقت ارتكاب الجريمة. وكما هو معلوم، يعرف هذا الحق – بشقيه – فى عموم النظم القانونية بمبدأ «شرعية الجرائم والعقوبات» وبأنه «لاجريمة ولا عقوبة إلا بنص أو بناءً على قانون» (المادة ١١/٢ من الاعلان، والمادة ١/١٥ من العهد). ومن هذه الحقوق (الضمانات) أيضاً: الحق فى حرية الرأى والتعبير. ويشمل هذا الحق – طبقاً لنص المادة ١٩ من الاعلان – حرية اعتناق الآراء دون أى تدخل من جانب أى جهة واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها واذاعتها بأية وسيلة كانت ودون التقيد بالحدود الجغرافية والسياسية ومع مراعاة القواعد التنظيمية – الضرورية – التى يضعها القانون (المادة ١٩ فى كل من الاعلان والعهد). ويتصل بهذا الحق المشار إليه كذلك، الحق فى التجمع أو التظاهر السلمى والمشاركة مع الآخرين فى تكوين الجمعيات والنقابات أو الانضمام إليها حماية لمصالح الأفراد وحقوقهم.

وقد شددت المواثيق الدولية ذات الصلة بحقوق الانسان وحرياته الأساسية – ومنها العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية (المادة ٢١) – على «عدم وضع قيود على ممارسة هذا الحق غير ما يفرض منها تمشياً مع القانون والتى تستوجبها مصلحة الأمن الوطنى أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الأخلاق أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم».

ولاشك أن كفالة التمتع بهذين الحقين – الحق فى حرية الرأى والتعبير والحق فى التجمع السلمى وتكوين الجمعيات والنقابات والانضمام إليها – تصير شرطاً لازماً ومقدمة ضرورية لاتاحة الفرصة أمام الأفراد من أجل التمتع بمجمل حقوقهم الأخرى. ومرد ذلك إلى أن الضمانات الحقيقية لحقوق الأفراد وحرياتهم إنما هى تلك التى تستقر أولاً فى ضمائر هؤلاء الأفراد ووجدانهم وهو أمر تلعب حرية الفكر والتعبير والتجمعات السياسية والنقابية دوراً كبيراً فى تعميق الوعى بأهميته وجدواه.

كما يعتبر الحق فى البراءة أو ما يعرف فى الاصطلاح القانونى «بقرينة البراءة» – بمعنى أن كل شخص متهم بجريمة ينبغى أن ينظر إليه باعتباره بريئاً إلى أن تثبت ادانته

قانوناً من خلال محاكمة علنية تُكفل له فيها المعايير والضمانات الضرورية للدفاع عنه – من أهم الضمانات التى تتيح للأفراد التمتع بالحقوق والحريات الأخرى المقررة لهم. ويتصل بقرينة البراءة هذه وما يرتبط بها من ضمانات الدفاع، حق كل فرد فى الحماية من التعذيب بمختلف صوره وكذا من عسف السلطات بهدف الحصول على معلومات أو انتزاع اعترافات معينة أو للمعاقبة على أعمال معينة قد ارتكبت أو حتى بغرض الردع والتخويف، وهى كلها أمور شاعت فى العديد من البلدان وخاصة فى دول الجنوب فى مرحلة ما بعد الاستقلال. فالشخص الآمن من التعذيب والاضطهاد وغيرهما من ضروب المعاملة القاسية أو غير الانسانية هو وحده الذى يمكنه الثبات على مواقفه ليس دفاعاً عن حقوقه وحرياته هو فحسب وإنما أيضاً تأييداً لحقوق الآخرين وحرياتهم. ولذلك فقد أحسنت الجمعية العامة للأمم المتحدة صنعاً حين بادرت فى ١٠ ديسمبر ١٩٨٤ إلى الموافقة على الاتفاقية الدولية بشأن مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة القاسية أو غير الانسانية أو المهينة، وأعلنت – أى الجمعية العامة – عن فتح باب التوقيع والتصديق عليها والانضمام إليها باعتبارها تشكل مسألة ذات أولوية.

٣- الضمانات المتعلقة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

على الرغم من أنه قد يبدو صعباً فى بعض الأحيان الفصل بشكل قاطع بين طائفة الحقوق المدنية والسياسية للانسان من جانب وغيرها من الحقوق وخاصة تلك التى توصف بأنها حقوق اقتصادية واجتماعية وثقافية من جانب آخر، إلا أنه يمكن الاحالة إلى العهد الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والصادر عام ١٩٦٦ – وكذا إلى الاعلان العالمى لحقوق الانسان – لإعطاء بعض الأمثلة فيما يتعلق بهذه الحقوق والضمانات الدولية المقررة لها(١١).

وأول هذه الأمثلة هو ما أشارت إليه المادتان ٢/١ و ٣ من العهد الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بشأن حق كل الأفراد فى التمتع – على قدم المساواة ودونما تفرقة لأى سبب من الأسباب – بمجمل الحقوق المدونة فى هذا العهد، وهو المعنى ذاته الذى أشارت إليه أيضاً المادتان ١ و ٢ من الاعلان العالمى لحقوق الانسان. وهناك أيضاً: حق كل فرد فى الحصول على فرصة عمل مناسبة تأميناً لمعيشته وباختياره مع

كفالة الخطوات اللازمة لإعمال هذا الحق ووضع البرامج والسياسات الملائمة للارتقاء بكفاءة الفرد ومستواه التدريبى (المادة ٦ من العهد). ويتصل بالحق فى الحصول على فرصة عمل مناسبة، حق كل فرد فى المجتمع فى شروط عمل صالحة وعادلة تضمن له ليس فقط المكافآت المناسبة التى تلبى احتياجاته المعيشية واحتياجات أسرته وإنما أيضاً توفر له ظروف عمل مأمونة وصحية فضلاً عن فرص متساوية للترقى إلى مستوى أعلى لاتكون محكومة إلا بقواعد الترقية واعتبارات الكفاءة (المادة ٧ من العهد). وهناك، كذلك الحق فى تشكيل النقابات المهنية أو الانضمام إليها بحرية واختيار كاملين وبما يعزز حقوق الأفراد ويحمى مصالحهم الاقتصادية والاجتماعية وذلك دون الاخلال بالقواعد التنظيمية ذات الصلة. ويستتبع الاعتراف للأفراد بهذا الحق، حق التنظيمات النقابية المهنية التى يشكلونها فى تكوين منظمات نقابية دولية أو الانضمام إليها بما يكفل حشد التأييد الدولى لدعم حقوق الانسان وحرياته الأساسية فى الدول المختلفة (المادة ٨/١/أ، ب، جـ من العهد). كما يندرج ضمن نطاق هذه الحقوق التى أكد عليها العهد الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، حق اللجوء إلى الاضراب كوسيلة للضغط من أجل نيل الحقوق والدفاع عن المصالح المشروعة والمعترف بها (المادة ١/٨ من العهد). كما سنرى، فإن تقرير هذا الحق فى الاضراب يعتبر من أهم الضمانات التى تكفل - وخاصة فى المجتمعات الديمقراطية - احترام الحقوق وتعزيز الحريات، ولايكاد يقلل من فاعليته فى هذا الخصوص سوى تلك الاشارة التى أوردها العهد بشأن الترخيص للدول - فرادى - فى تنظيم طريقة مباشرة هذا الحق حيث توسع البعض منها فى تفسير هذه الرخصة وإلى الحد الذى يكاد يفرغ الحق المذكور من مضمونه الحقيقى. وأخيراً - وليس آخراً - هناك مجموعة الحقوق ذات الصبغة الاجتماعية والثقافية كالحق فى الضمان والتأمين الاجتماعيين، وكحق الأسرة فى التمتع بالحماية والمساعدة الممكنة، إضافة إلى حق كل فرد فى التمتع بأعلى مستوى ممكن من الصحة البدنية والعقلية، وكذا حقه فى الثقافة وفى تداول المعلومات.

٤- وسائل المجتمع الدولى فى تطبيق الضمانات المتعلقة بحقوق الانسان:

ويبقى، بعد ذلك، أن نشير إلى حقيقة أن المجتمع الدولى فى اهتمامه بمسألة حقوق الانسان وحرياته الأساسية لم يقف عند مجرد التوكيد على هذه الحقوق وتلك الحريات

ووضع المعايير الدولية بشأنها – وكما هو للحال مثلاً فيما يتصل بمعايير العمل الدولية International Labour Standards التي تتناول بالتنظيم والتحديد كل ما يتعلق بظروف العمل وشروطه سواء داخل حدود الدولة الواحدة أو عبر الحدود السياسية للدول المختلفة – وإنما امتد كذلك إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير. فكما سلف البيان، أضحى المجتمع الدولي– في ظل قواعد القانون الدولي المعاصر وخلافاً لما كان عليه الحال في ظل قواعد القانون الدولي التقليدي طرفاً أصيلاً معنياً بمسألة حقوق الانسان وصار يقف ازاءها على قدم المساواة مع الدول المعنية أو تلك التي ينتمي إليها الأفراد الذين تُنتهك حقوقهم، وعلى نحو يجسد ويحق تلك الظاهرة المعروفة في نطاق أبحاث القانون الدولي العام بظاهرة الازدواج الوظيفي Doublement Fonctionnel(١٢) . ولكي يتسنى للمجتمع الدولي الاضطلاع بدوره في هذا الخصوص، كان من الطبيعي أن يوجد لنفسه وسائل للضغط على الدول من أجل حثها على احترام حقوق الانسان والمواطن داخل اقليم كل منها.

وقد اتخذت هذه الوسائل أو الضمانات صوراً عديدة في التطبيق العملي(١٣). فإلى جانب أساليب الضغط المعنوي أو الأدبي التي تتمثل عادة في توجيه اللوم كالإدانة اللفظية في المحافل الدولية والتي تزخر بها قرارات وتقارير العديد من المنظمات الدولية الحكومية منها وغير الحكومية كقرارات الأمم المتحدة وتقارير منظمة العفو الدولية، تمارس بعض المنظمات الدولية سلطة رقابة واشراف دوليين حقيقيين فيما يتصل بمدى التزام الدول بالقواعد والمعايير الدولية ذات الصلة بحقوق الانسان.

ولعل الدور البارز الذي تنهض به منظمة العمل الدولية فيما يتعلق بحماية حقوق العمال وتطبيق المعايير الدولية المقررة بشأنها لهو خير مثال يمكن أن يشار إليه في هذا الخصوص. فكما هو معلوم، فإنه لضمان جدية امتثال الدول ووفائها بالتزاماتها الدولية طبقاً لاتفاقيات العمل الدولية، فقد حرص واضعو دستور منظمة العمل الدولية منذ إنشائها عام ١٩١٩ – وكذا بعد التعديلات التي أدخلت على هذا الدستور عام ١٩٤٦ – على اقامة نظام فعال للاشراف الدولي International control تناط به مهمة الرقابة على مواقف وسياسات الدول في هذا الخصوص وبما يكفل في التحليل الأخير توفير الحماية الواجبة للعمال على اختلاف طوائفهم.

ويقـوم هذا النظام الدولى للاشـراف والرقـابة فـى اطار منظمـة العـمل الدوليـة على ركيزتين أساسيتين : أما الركيزة الأولى، فتتمثل فى التقارير التى تُلزم الدول الأعضاء فى منظمة العمل الدولية برفعها بشكل دورى إلى مكتب العمل الدولى والتى تُضَمِّنُها مواقفها بالنسبة للمدى الذى وصلت إليه فيما يتعلق بتنفيذ الاتفاقيات التى تمت المصادقة عليها من جانبها، فطبقاً لنص المادة ٢٢ من دستور المنظمة «يتعهد كل عضو بتقديم تقرير سنوى إلى مكتب العمل الدولى عن التدابير التى اتخذها من أجل انفاذ أحكام الاتفاقيات (اتفاقيات العمل الدولية) التى يكون طرفاً فيها. ويتم اعداد هذه التقارير بالشكل الذى يحدده مجلس الادارة (أى مجلس ادارة منظمة العمل الدولية) متضمنة أيضاً ما يطلبه من بيانات. وقد جرى – عملاً – تعديل هذا النص منذ عام ١٩٧٦ حيث اعتمد مكتب العمل الدولى أسلوباً جديداً فيما يتعلق بإرسال التقارير. وبموجب هذا التعديل صارت الدول الأعضاء مطالبة بتقديم نوعين من التقارير فى شأن الاتفاقيات المصدق عليها: تقارير مفصلة تقتصر مهمتها على بيان مدى التزام الدولة المرسلة بالنسبة إلى أحكام اتفاقيات عمل دولية معينة وهى على وجه التحديد الاتفاقيات الخاصة بالموضوعات الآتية: الحرية النقابية، حظر العمل القسري، عدم جواز التمييز فى المعاملة فى اطار علاقات العمل، سياسات الاستخدام، أوضاع العمال المهاجرين، التفتيش على العمل، مبدأ المشاورة الثلاثية (أى بين الحكومة وأرباب الأعمال والعمال). وإلى جانب هذه التقارير المفصلة التى رؤى تقديمها كل سنتين، هناك التقارير العامة التى ترفعها الدول إلى مكتب العمل الدولى مضمنة إياها موقفها بشأن مجموعة اتفاقيات العمل الدولية التى تم التصديق عليها من جانبها.

وتبرز أهمية هذا الأسلوب فى الرقابة والاشراف الدولى على سلوك الدول بالنسبة لتطبيق أحكام اتفاقيات العمل الدولية التى صدقت عليها إذا عرفنا أن هناك أجهزة متخصصة تابعة لمنظمة العمل الدولية تتولى – باستقلال عن الدول الأعضاء – فحص التقارير المقدمة (لجنة الخبراء ولجنة المؤتمر) لمعرفة مدى ملاءمة التدابير التى تتخذها الدول على الصعيد الوطنى مع الأحكام والمعايير المنصوص عليها فى اتفاقيات العمل الدولية وتقديم ملخص عنها إلى مؤتمر العمل الدولى فى دور انعقاده التالى.

أما عن الوضع بالنسبة للاتفاقيات غير المصدق عليها Non-ratified conventions وكذا بالنسبة للتوصيات التى يصدرها مكتب العمل الدولى، فقد أشارت المادة ١٩ من دستور منظمة العمل الدولية إلى وجوب قيام الدول الأعضاء برفع تقارير إلى المدير العام لمكتب العمل الدولى – فى الفترات التى يحددها من مجلس ادارة المنظمة – عن الوضع القائم قانوناً وتطبيقاً فيما يتصل بالموضوعات والأحكام التى تتناولها هذه الاتفاقيات غير المصدق عليها، وكذا التوصيات الصادرة عن المكتب المذكور. كما يتعين على كل دولة عضو أن تشير إلى الصعوبات التى تحول دون تصديقها على إحدى أو على بعض اتفاقيات العمل الدولية وعما إذا كانت تنوى القيام بذلك مستقبلاً.

أما عن الركيزة الأساسية الثانية التى ينهض عليها نظام الرقابة الدولية فيما يتعلق بتعزيز وحماية حقوق العمال فى اطار منظمة العمل الدولية، فيتمثل فى البلاغات والشكاوى التى يسمح بتقديمها ورفعها إلى المنظمة ضد الدول التى لاتراعى مثل هذه الحقوق[١٤]. فقد كفلت المادة ٢٤ من دستور منظمة العمل الدولية لمنظمات العمال وأصحاب الأعمال الحق فى التقدم إلى مكتب العمل الدولى ببلاغات أو عرائض بشأن أى تقصير من جانب أى عضو فيما يتعلق بالوفاء بالتزاماته المترتبة على تصديقه على أى من اتفاقيات العمل الدولية موضوع البلاغ. وقد استوجبت المادة ٢٥ من الدستور نفسه ضرورة: أن تبادر الدولة العضو المعنية إلى بيان موقفها إزاء البلاغ المقدم ضدها، بحيث «إذا لم يرد البيان المطلوب من الحكومة المسئولة خلال وقت معقول، أو إذا وجد مجلس الادارة أن البيان المرسل غير مرض، يكون للمجلس الحق فى نشر الدعوى والبيان الذى تلقاه رداً عليها إن وجد.

وفيما يتعلق بالشكاوى، فقد أشارت إليها المواد من ٢٦ إلى ٢٩ ومن ٣١ إلى ٣٤ من دستور منظمة العمل الدولية. فطبقاً لنص المادة ٢٦ من هذا الدستور، يكون لكل دولة عضو الحق فى تقديم شكوى إلى مكتب العمل الدولى ضد أية دولة أخرى عضو لاتفى بالتزاماتها الدولية فيما يتصل بتطبيق أحكام أى من اتفاقيات العمل الدولية النافذة. والملاحظ، أن هذا الحق مقرر للدول الأعضاء على وجه العموم أى دون اشتراط أن يكون ثمة ضرر واقع على الدولة الشاكية أو على أحد أو بعض رعاياها. أى أن المصلحة التى تسوغ رفع الشكوى هنا إنما هى مصلحة عامة، أو فى عبارة أخرى أن شرط المصلحة فى مثل هذه الحالة يتحقق بمجرد وقوع اخلال بأحكام اتفاقيات العمل الدولية المصدق عليها

من جانب أية دولة عضو. ولاشك أن ذلك يمثل تطوراً ايجابياً كبيراً فى مجال توفير الضمانات الدولية لحقوق الانسان، خاصة بالمقارنة بنظام الحماية الدبلوماسية الذى يقصر الحق فى تحريك دعوى المسئولية الدولية على الدولة التى تضرر أحد أو بعض رعاياها وممن ينتمون إليها برابطة الجنسية الفعلية من جراء تصرفات منسوبة إلى إحدى الدول الأخرى أو أحد أو بعض رعاياها، وهو تطور لانكاد نجد مثيلاً له فى الوقت الحاضر وعلى صعيد الحماية الدولية لحقوق الانسان إلا فى نطاق الاتفاقية الأوروبية لحقوق الانسان المبرمة عام ١٩٥٠.

وإضافة إلى نظام الرقابة والاشراف الدوليين فى اطار منظمة العمل الدولية، يبقى قائماً نظام الحماية الدبلوماسية الذى تستطيع الدولة بمقتضاه أن تتدخل لحماية مصالح الأفراد المنتمين إليها طبيعيين كانوا أم اعتباريين، وذلك ضمن نطاق الشروط التى استقر الفقه والقضاء الدوليان على اشتراطها لتحريك دعوى المسئولية فى هذا الخصوص كشرط الجنسية وضرورة استنفاد طرق التقاضى الداخلية وعدم الخروج من مقتضيات القانون الوطنى للدولة التى يراد تحريك هذه الدعوى فى مواجهتها.

كما شرعت الأمم المتحدة، من جانبها وفى مناسبات عدة، فى توقيع العديد من الجزاءات – إعمالاً لأحكام الميثاق – ضد بعض الدول التى يثبت انتهاكها الصارخ لحقوق الانسان والمواطن وحرياتهما الأساسية. ولعل من أبرز هذه المناسبات التى لجأت فيها الأمم المتحدة إلى التدخل لوقف مثل هذه الانتهاكات قيامها – أى الأمم المتحدة – بتطبيق نص المادة ٤١ من الميثاق على حكومة جنوب افريقيا لممارستها سياسة التفرقة والفصل العنصريين باعتبارها جريمة ضد الانسانية

ثانيا: ضمانات حقوق الانسان فى الدول العربية

قبل أن نعرض لأهم ملامح الوضع الراهن فيما يتعلق بضمانات حقوق الانسان والمواطن فى بعض الدول العربية ومدى اتفاقها أو عدم اتفاقها مع ما تقرره المواثيق والاتفاقيات الدولية ذات الصلة بهذا الشأن، قد يكون من المفيد أن نشير إلى أمرين ذوى

دلالة فيما يتصل بمواقف الدول العربية إزاء مسألة الضمانات الدولية لحقوق الانسان: أما الأمر الأول، فمؤداه أن هذه الدول مافتئت تؤكد فى دساتيرها وتشريعاتها الداخلية على احترامها لهذه الحقوق وتلك الحريات بل وتصر على تضمين هذه الدساتير نصوصاً وأحكاماً صريحة فى هذا الخصوص.

ولاشك أنه – بصرف النظر عن تقويمنا للممارسات أو التطبيقات العملية لهذه النصوص وتلك الأحكام، فإن الحرص على الاشارة الصريحة إلى القواعد والأحكام العامة ذات الصلة بحقوق الانسان وحرياته الأساسية فى الدساتير العربية المختلفة لذو دلالة كبيرة فيما يتعلق بتقويم مدى اقتراب الدول العربية من المعايير الدولية التى تنظم هذه المسألة. ومرد ذلك إلى حقيقة أن تضمين الدستور الوطنى لأية دولة تعهدات محددة فى شأن الالتزام بحقوق الانسان، إنما يعنى – ولو بصفة عامة – تعهداً أو التزاماً صريحاً من جانب هذه الدولة بتطبيق الأحكام الواردة فى المواثيق والاتفاقيات الدولية ذات الصلة بوصفها قواعد دولية عالمية تكاد تغلب عليها الطبيعة القانونية الآمرة.

أما الأمر الثانى االذى ينبغى الاشارة إليه فى هذا الخصوص – والذى يبدو مناقضاً ولاشك للأمر الأول سالف الذكر – فيتعلق بموقف الدول العربية ازاء مسألة التصديق على المواثيق والاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الانسان والمواطن وحرياتهما الأساسية. فبالرجوع إلى التقارير الصادرة عن بعض المنظمات الدولية غير الحكومية المعنية بحقوق الانسان، يمكن القول بأن الدول العربية لاتزال فى عمومها عازفة عن التصديق على هذه المواثيق وتلك الاتفاقيات. ويكفى أن نشير فى هذا الخصوص – وعلى سبيل المثال – إلى حقيقة أن هناك ١٢ دولة عربية فقط هى التى صدقت حتى نهاية عام ١٩٩٤ على العهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. كما لم تصدق إلا أربع دول عربية فقط على البروتوكول الاختيارى الملحق بالعهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية والصادر – أى البروتوكول المشار إليه – عام ١٩٧٧. والشىء ذاته نجده أيضاً وبدرجة أكبر بالنسبة للاتفاقية الدولية بشأن مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة القاسية أو غير الانسانية والتى وافقت عليها الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٨٤، حيث لم يصدق على هذه الاتفاقية حتى نهاية عام ١٩٩٤ سوى ٨

موقف الحكومات العربية من التصديق والتوقيع على المواثيق الدولية الرئيسية لحقوق الانسان فى ٣١/٢١/١٩٩٤

الدولة	العهد الدولى الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية	العهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية	البروتوكول الاختياري المحلق بالمعهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية	الاتفاقية الدولية لمناهضة التعذيب	الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصرى	الاتفاقية الدولية لقيمع جريمة الفصل العنصرى والمعاقبة عليها	اتفاقية منع جريمة الإدارة الجماعية والمعاقبة عليها	اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة	اتفاقية بشأن الحقوق السياسية للمرأة	اتفاقية حقوق الطفل	الاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين	البروتوكول الخاص بوضع اللاجئين	الميثاق الأفريقى لحقوق الانسان
الأردن	X	X		X	X	X	X	X	X	X			
الأمارات					X	X							
البحرين					X	X	X						
تونس	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
الجزائر	X	X	X	X	X	X	X			X	X	X	X
جيبوتي										X	X		
السعودية							X			X			
السودان	X	X	X	0	X	X					X	X	X
سوريا	X	X			X	X	X			X			
الصومال	X	X	X	X	X	X				X	X	X	X
العراق	X	X			X	X	X	X		0			
عمان						X				X	X	X	X
قطر					X	X							
الكويت					X	X		X		0			
لبنان	X	X			X		X		X	X			
ليبيا	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X			X
مصر	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
المغرب	X	X		X	X		X	X	X	X	X	X	
موريتانيا					X	X			X	X	X	X	X
اليمن	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	

الرموز المستخدمة فى الجدول: (X) التصديق (0) التوقيع.

دول عربية فقط. والملاحظ، فى هذا الخصوص، أن هناك دولاً عربية معينة لم تشأ إلى الآن أن تبادر إلى المصادقة على المواثيق والاتفاقيات الدولية الرئيسية ذات الصلة بحقوق الانسان والحريات الأساسية.

هذا ما يوضحه الجدول المشار اليه بالصفحة السابقة – وعلى وجه الدقة – موقف الدول العربية فيما يتعلق بالتوقيع والتصديق والانضمام والتوقيع على المواثيق والاتفاقيات الدولية الرئيسية المتعلقة بحقوق الانسان وذلك حتى نهاية عام ١٩٩٤(١٥).

ويبدو من الجدول أن ثمة عزوفاً من جانب العديد من الدول العربية عن التصديق على المواثيق والاتفاقيات الدولية الرئيسية المتعلقة بحقوق الانسان والحريات الأساسية إنما يعزى إلى جملة من الأسباب أبرزها: من ناحية أولى، اعتقاد بعض هذه الدول بأن موضوع حقوق الانسان لايزال يمثل واحداً من الموضوعات التى تندرج ضمن نطاق الاختصاص الداخلى للدولة، وبالتالى لاينبغى اخضاعه لأى نوع من التشريع أو الرقابة الدولية. وهناك من ناحية ثانية، الاعتقاد السائد لدى بعض الدول العربية بأن القواعد والمعايير الدولية المتعلقة بحقوق الانسان تنطوى على بعض المخالفات لأحكام الشريعة الإسلامية كتلك التى تقضى – مثلاً – فى اطار قوانين الأحوال الشخصية بالمساواة التامة بين الرجل والمرأة أو تلك التى تحظر تطبيق عقوبة الاعدام(١٦). ولعل هذا هو الذى يفسر لنا لماذا امتنع عدد من هذه الدول العربية عن التصديق على المواثيق والاتفاقيات الدولية المنظمة للحقوق المتعلقة بهذه الأمور بالذات وعلى وجه الخصوص. كما أنه هو الذى يفسر تحفظ عدد من الدول العربية على نصوص معينة وردت فى الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الانسان والتى صدقت عليها هذه الدول. ومن ذلك مثلاً تحفظ مصر على نص الفقرة الثانية فى المادة ٩ من الاتفاقية الدولية الخاصة بإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة. وهناك، من ناحية ثالثة، السبب المتعلق بكون أن بعض هذه المواثيق والاتفاقيات الدولية قد نصت على نظام محدد للإشراف الدولى على مدى التزام الدول المصدقة بتطبيق ما ورد فيها من معايير وأحكام كما هو الحال مثلاً فى نص المادة ٤٠ من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية، ونص المادة ١٦ من العهد الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ويعتبر البروتوكول الاختيارى الملحق بالعهد الدولى للحقوق المدنية السياسية – والذى لم تصدق عليه سوى ٤ دول عربية حتى نهاية عام

١٩٩٤ – ذا دلالة كبيرة فى هذا الشأن: فكما هو معلوم، يرتب البروتوكول التزامات محددة بالنسبة إلى الدول التى قامت بالتصديق عليه وذلك فيما يختص بصلاحيات «لجنة حقوق الانسان» التى أشار إليها العهد فى القسم الرابع منه (المواد: ٢٨–٤٥) . فطبقاً لنص المادتين الأولى والثانية من البروتوكول المذكور، يصير لزاماً على كل دولة تصبح طرفا فى هذا البروتوكول أن تقر باختصاص اللجنة سالفة الذكر فى استلام ونظر الوسائل أو الشكاوى والبلاغات التى يرفعها الأفراد والذين يدعون بأنهم ضحايا انتهاك تلك الدولة الطرف لأى من الحقوق المبينة فى العهد» .

ومؤدى ذلك، أن التخوف من الخضوع لمثل هذا النظام من الإشراف الدولى بالنسبة إلى المسائل ذات الصلة بحقوق الانسان قد ينهض بدوره سبباً آخر يمكن أن نعزو إليه عزوف بعض الدول العربية عن التصديق على المواثيق والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الانسان أو الانضمام إليها.

ومع ذلك، فيبقى – للانصاف – أن نقرر بأن التصديق على مثل هذه المواثيق وتلك الاتفاقيات أو الانضمام إليها وإن أمكن عده – وبحق – مؤشراً يعكس مدى احترام الدول العربية لحقوق الانسان المواطن وحرياتهما الأساسية داخل أقاليمها، إلا أنه قد يكون من قبيل المبالغة الافراط فى التفاؤل فيما يتعلق بنتائج هذا التصديق أو ذلك الانضمام. فناهيك عن حقيقة أن هناك من بين الدول التى صدّقت على بعض المواثيق والاتفاقيات المذكورة من لايتردد فى ممارسة العديد من أشكال الانتهاكات لحقوق الانسان ودونما اعتبار لما قد يوجه إليها من ادانات دولية متكررة، يمكن القول بأن مبادرة بعض الدولة العربية إلى التصديق وخاصة فى الفترة الأخيرة على واحد أو أكثر من المواثيق والاتفاقيات الدولية الرئيسية الخاصة بحقوق الانسان لم تأت فيما يستنتج البعض – وبحق– انطلاقاً من تقدير أصيل لهذه الحقوق أو من رغبة أكيدة فى تعزيزها وإنما جاءت أملاً فى التخفيف من وطأة الضغوط الدولية التى تمارسها بعض الدول المانحة للمساعدات وبعض مؤسسات التمويل الدولية والتى ربطت بين استمرار هذه المساعدات وبين وجوب احترام الحد الأدنى اللازم لحقوق الانسان وحرياته الأساسية(١٧) .

نعود الآن إلى موضوعنا الخاص بالوضع الراهن فيما يتعلق بضمانات حقوق الانسان فى بعض الدول العربية ومدى اتفاق ذلك مع المواثيق والاتفاقيات الدولية ذات

الصلة. واتساقاً مع المنهج الذى اعتمد عليه التحليل فى شأن بيان الضمانات المقررة دوليا لكفالة الاحترام الواجب لحقوق الإنسان والحريات الأساسية، والذى يقوم على التمييز بين ثلاث طوائف رئيسية من هذه الضمانات ليست منبتة الصلة ببعضها البعض (ضمانات قضائية عامة، ضمانات تتعلق بحماية الحقوق المدنية والسياسية، ضمانات تختص بتوفير الحماية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية)، نعرض – فيما يلى للخبرة العربية المعاصرة فى شأن تطبيق هذه الضمانات وذلك وفقا للترتيب المشار إليه.

١- ففيما يتعلق بالضمانات القضائية:

سلفت الاشارة إلى أن الضمانات القضائية لحقوق الانسان والحريات الأساسية عديدة ومتنوعة، يأتى فى مقدمتها الضمانات الثلاث الآتية: الضمانة المتمثلة فى مبدأ استقلال القضاء ذاته كمرفق لادارة العدالة فى الدولة، الضمانة المتمثلة فى كفالة حق كل فرد فى اللجوء إلى القضاء – العادى – لاقتضاء حقوقه والدفاع عنها، وأخيراً مبدأ سمو الدستور أو ما يعرف فى الفقه الادارى الداخلى بالرقابة على دستورية القوانين.

وقد عرض التحليل فيما سبق، لموقف المواثيق والاتفاقات الدولية الخاصة بحقوق الانسان فيما يتصل بهذه الضمانات القضائية العامة الثلاث، وبقى أن نشير هنا إلى مواقف بعض الدول العربية – سواء من خلال النصوص والتشريعات الدستورية أو من خلال الممارسات العملية – بشأن هذه الضمانات.

فعلى سبيل المثال، يمكن القول بأن أول ما يثير الانتباه فيما يتعلق بالتطبيقات العربية لمبدأ استقلال القضاء بوصفه إحدى الضمانات الأساسية لحماية حقوق الانسان والتوكيد عليها – والتى شددت عليها المواثيق والاتفاقيات الدولية ذات الصلة بهذا الموضوع – هو اتجاه غالبية الدول العربية إلى النص على هذا المبدأ فى صلب دساتيرها الحالية. (مثلاً: الدستور المصرى: المواد ١٦٥ – ١٧٣، الدستور السورى: المواد ١٢١ – ١٢٦، الدستور العراقى: المادتان ٦٠، ١٦١، الدستور الجزائرى: المواد ٦٠–٦٢، الدستور الأردنى: المواد ٩٧–١٠١، الدستور الكويتى: المواد ١٦٢–١٦٨،...)(١٨).

غير أنه وإن بدا أن المشرع الدستورى فى العديد من الدول العربية قد ساير الوضع الدولى العام فيما يتعلق بالتوكيد على مبدأ استقلال القضاء والذى أضحى وبحق بمثابة

مبدأ قانونى مستقر فى عموم النظم القانونية والسياسية، إلا أن مثل هذا التجاوب مع المعايير الدولية ذات الصلة بحقوق الانسان لايعدو فى الغالب من الأحوال إلا أن يكون مجرد استجابة شكلية تخفى وراءها الحرص الأكيد على افراغ المبدأ المذكور من محتواه الحقيقى.

ويبدو هذا الحرص، جلياً، فى تلك الصياغات العامة للمبدأ المذكور فى صلب الدساتير العربية الأمر الذى يعطى السلطتين التشريعية والتنفيذية صلاحيات واسعة فى مجال تفسير هذه النصوص العامة وتقييد نطاق تطبيق مبدأ استقلال القضاء تبعا لذلك، وإلى الحد الذى يكاد يجعل من القضاء – الذى يفترض فيه أن يكون مرفقاً مستقلاً تماماً حتى يتسنى له ادارة العدالة على الوجه السليم – سلطة خاضعة بدرجة أو بأخرى لهاتين السلطتين الآخريين وللسلطة الثانية منهما – أى السلطة التنفيذية – على وجه الخصوص.

وتبدو ظاهرة الخروج على مبدأ استقلال القضاء فى بعض الدول العربية فى صور شتى منها: التدخل فى اجراءات سير العدالة، الامتناع عن تنفيذ الأحكام القضائية، اعطاء الهيئات التنفيذية سلطات قضائية خاصة فى ظل الظروف والأوضاع غير العادية والاستثنائية، التوسع فى تفسير «نظرية أعمال السيادة» بهدف اخراج بعض تصرفات السلطة التنفيذية أو بعض قراراتها من الخضوع لرقابة القضاء، والتدخل فى تشكيل الهيئات القضائية بتخويل المحاكم العسكرية اختصاصات واسعة واتساع نطاق ولايتها ليشمل بعض الأفراد من غير العسكريين(١٩).

وحسبنا أن ندلل على ظاهرة الخروج على المبدأ المذكور أن نشير – مثلاً – إلى القوانين والتشريعات العربية الآتية: قانون الهيئة القضائية الذى صدر فى السودان فى أواخر عهد الرئيس الأسبق جعفر نميرى والذى أطلق يد رئيس الدولة فى كل ما يتصل بالقضاء ويهدم استقلاله، بطبقاً للقانون المذكور، خول رئيس الجمهورية فى السودان سلطة تعيين قضاة جزئيين دون التقيد بالمؤهلات المتعارف عليها فى هذا الشأن، إلى جانب سلطته فى عزل القضاة ونقل القاضى إلى جهة عمل غير قضائية. ومن هذه القوانين أيضاً، القانون رقم ٨٣ الصادر عام ١٩٦٩ فى مصر بشأن إعادة تشكيل الهيئات القضائية والذى انطوى على خروج ظاهر على قواعد وأحكام المواثيق والاتفاقيات الدولية

والوطنية التى تشدد على مبدأ عدم قابلية القضاة للعزل. كما صدر فى مصر، أيضاً، المرسوم بقانون رقم ١٨١ لعام ١٩٨٢ والذى أجاز لجهة الادارة فصل الموظفين بغير الطريق التأديبى. وكان الهدف من اصدار هذا القانون هو اخراج بعض قرارات السلطة التنفيذية من نطاق رقابة القضاء.

أما فيما يتعلق بحق كل انسان فى اللجوء إلى قاضيه العادى أو الطبيعى لاقتضاء حقوقه أو الدفاع عنها – وهو الحق الذى يعتبر إحدى الضمانات الأساسية لحقوق الانسان التى أكدت عليها المواثيق والاتفاقيات الدولية ذات الصلة كما أسلفنا – فقد أشارت إليه دساتير عربية عديدة، ومنها على سبيل المثال: الدستور المصرى (المادة ٦٨)، الدستور التونسى (الفصل ١٢)، الدستور الصومالى (المادة ٣٨). كما أكدت بعض الدساتير العربية على بعض المبادئ الأخرى ذات الصلة بحق التقاضى، كمبدأ المساواة أمام القانون (المادة ٦ من الدستور الأردنى، والمادة ٧ من الدستور الكويتى، الفصل ٦، ١٥، ١٦ من الدستور التونسى، والمادة ٧ من الدستور اللبنانى، ومبدأ شخصية الجرائم، والعقوبات (المادة ٦٦ من الدستور المصرى، والمادة ٣٣ من الدستور الكويتى، والفصل ١٣ من الدستور التونسى،..). ولكن، فى المقابل، جاءت بعض التشريعات الدستورية العربية خلواً من العديد من الأحكام التى تشكل أساساً وطيداً لضمانات الحقوق والحريات الأساسية للانسان، وذلك على الرغم من ورود هذه الأحكام وتلك الضمانات فى المواثيق الدولية لحقوق الانسان وبخاصة العهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية وللحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وطبقاً لدراسة مقارنة أجراها أحد الباحثين بين بعض الدساتير العربية والعهدين الدوليين المذكورين، يلاحظ أن هذه الدساتير قد خلت من الحقوق والضمانات الأساسية الآتية[٢٠]. الدستور الأردنى الصادر عام ١٩٥٢ خلا من النص على بعض المبادئ المهمة مثل: مبدأ المساواة بين الرجال والنساء فى جميع الحقوق، ضمان حقوق الانسان من التجاوز، تحريم التعذيب أو المعاملة القاسية، قرينة البراءة أو المبدأ الذى يقضى بأن المتهم برىء حتى تثبت ادانته، شخصية الجرائم والعقوبات. أما الدستور المصرى الصادر عام ١٩٧١، فقد خلا بدوره من النص على مبدأ المساواة بين الرجال والنساء فى جميع الحقوق وضمان حماية حقوق الانسان من التجاوز أو التقييد وتحريم التعذيب أو المعاملة

القاسية أو غير الانسانية وضمان عدم ابعاد الأجنبى المقيم قانوناً إلا بقرار صادر طبقاً للقانون (المادة ١٣ من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية) . ونكاد نجد الشيء ذاته بالنسبة لبعض الدساتير العربية الأخرى كالدستور التونسى والدستور الكويتى والدستور اللبنانى(٢١) .

وواقع الأمر، أن اغفال بعض الدساتير العربية لعدد من الحقوق والضمانات القانونية لحقوق الانسان وحرياته قد أمكن تداركه من خلال القوانين والتشريعات العادية، ومنها على وجه الخصوص قوانين العقوبات. ومع ذلك، يبقى القول بأن السلطة التنفيذية فى بعض الدول العربية قد مالت دوماً إلى التوسع كثيراً فى تفسير النصوص التى تخولها صلاحيات خاصة فى ظروف معينة كحالات الطوارئ وهو ما يمثل خروجاً صارخاً على حقوق الانسان. ولعل قوانين الطوارئ النافذة الآن – ومنذ سنوات طويلة – فى العديد من الدول العربية كمصر وسوريا تعد ولاشك مثالاً له دلالته فيما يتصل بتقدير مدى حرص هذه الدول على كفالة حقوق الانسان فيها(٢٢) .

واضافة إلى قوانين الطوارئ هذه، تذخر التشريعات العربية بجملة من القوانين الاستثنائية الأخرى التى تهدر الكثير من الضمانات التى تكفل التمتع بهذه الحقوق الواردة فى الدساتير الوطنية والدولية على السواء. وحسبنا أن نشير فى هذا الخصوص – وعلى سبيل المثال – إلى القانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠ الصادر فى مصر والذى عرف «بقانون حماية القيم من العيب» والقانون رقم ١٠٥ لسنة ١٩٨٠ والصادر فى مصر أيضاً بشأن انشاء محاكم أمن الدولة، وقوانين سبتمبر الشهيرة الصادرة عام ١٩٨٣ فى السودان....(٢٣) .

وواقع الأمر، أن القضاء الوطنى فى بعض الدول العربية قد اضطلع – ولايزال – بدور كبير فى مجال التصدى لهذا الميل من جانب السلطة التنفيذية إلى تقييد نطاق التمتع بمجمل الحقوق والحريات الأساسية للانسان والمقررة فى الدساتير الوطنية والدولية، وفى مقدمتها حق التقاضى والالتجاء إلى القاضى الطبيعى(٢٤) . فعلى سبيل المثال، تصدت المحكمة الدستورية العليا فى مصر لهذا الموضوع وقضت– فى مناسبات عدة– بعدم دستورية العديد من القوانين والنصوص التشريعية التى استهدفت تقييد نطاق تطبيق الحق

المذكور، كتلك التى حظرت الطعن فيها أو التظلم منها أمام القضاء، وخلصت – أى المحكمة – إلى التوكيد صراحة على أن «الحقوق لاتقوم ولاتؤتى ثمارها إلا بقيام هذا الحق – أى حق التقاضى واللجوء إلى القاضى الطبيعى – باعتباره الوسيلة التى تكفل حمايتها والتمتع بها ورد العدوان عليها»(٢٥). كما شددت المحكمة الدستورية المصرية العليا، فى هذا الخصوص أيضاً على ضرورة كفالة هذا الحق بالنسبة إلى جميع المواطنين وعلى قدم المساواة بوصفه أحد الحقوق العامة التى عنيت دساتير الدول المختلفة على تحقيق المساواة التامة بين المواطنين بشأنها.

٢- ضمانات الحقوق المدنية والسياسية:

هنا أيضاً، يمكن القول بأن الدساتير والتشريعات الوطنية فى العديد من الدول العربية– وربما فيما عدا تلك الدول التى لاتوجد بها دساتير وضعية كالمملكة العربية السعودية – لم تخرج عما استقر عليه العمل من جانب الدول عامة وما حرصت المواثيق والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الانسان على التوكيد عليه فى شأن ضرورة النص فى صلب الدساتير على مختلف الحقوق المدنية والسياسية، وبالذات على الطائفة الأولى من هذه الحقوق – أى الحقوق المدنية – باعتبارها تمثل الحد الأدنى الذى يلزم توافره لأى فرد يعيش فى جماعة سياسية منظمة.

ومن بين هذه الحقوق – المدنية والسياسية – التى أشارت إليها بعض الدساتير العربية: الحق فى احترام الحرية الشخصية والحياة الخاصة (المادة ٤٥ من الدستور المصرى، المادة ٧ من الدستور الأردنى، المادة ٣٠ من الدستور الكويتى، المادة ٨ من الدستور اللبنانى...)، الحق فى حرية الفكر والوجدان والمعتقد (المادة ١٤ من الدستور الأردنى، والمادة ٤٦ من الدستور المصرى، والمادة ٣٥ من الدستور الكويتى، المادتان ٧، ٢٢ من الدستور التونسى، والمادة ٣٥ من الدستور السورى، والمادة ٩ من الدستور اللبنانى..)، حرية الرأى والتعبير (المادة ١٥ من الدستور الأردنى، والمواد: ٤٧، ٤٨، ٤٩ من الدستور المصرى، والمادة ١٣ من الدستور اللبنانى، والمادة ٣٨ من الدستور السورى، والمادتان ٢٣، ٢٤ من الدستور البحرينى، والمادة ٣٠ من دستور دولة الامارات العربية المتحدة، والمادتان ٣٦، ٣٧ من الدستور الكويتى..)، حرية الاجتماع السلمى (المادة ٥٤

من الدستـور المصـرى، المادة ١٦ من الدستـور الأردنى، والمادة ٣٣ من دستـور دولة الامـارات العـربيـة المتحـدة، والمادة ٨ من الدستـور التـونسى، والمادة ٩ من الدستـور المغربـى، والمادة ١٣ من الدستور اللبنانى، والمادة ٤٤ من الدستور الكويتـى...)، حرية تكوين الجمعيـات والنقابات المهنيـة والانضمـام إليـهـا (المادتان ٥٥، ٥٦ من الدستـور المصـرى، والمادتان ٣، ٩ من الدستـور المغـربى، والمادة ٤٨ من الدستـور السـورى، والمادتان ٥٦، ٦٠ من الدستور الجزائرى، والمادة ٨ من الدستور التونسى، والمادة ٣٣ من دستور دولة الامارات العربية المتحدة، والمادة ٢٧ من الدستور البحرينى، والمادة ١٣ من الدستور اللبنانى...)، الحق فى حظر إبعاد أى مواطن عن بلده أو منعه من العودة إليها وكذا الحق فى اللجوء السياسى لكل أجنبى وحظر تسليم اللاجئين السياسيين (المادتان ٥١، ٥٣ من الدستور المصرى، والمادة ٢١/١ من الدستور الأردنى، والمادة ٤٦ من الدستور الكويتى، والمادة ١٩ من الدستور الصومالى.

على أن النصوص الدستورية المتعلقة بهذه الحقوق المدنية والسياسية المشار إليها – وضماناتها – قد صيغت أيضاً وكما رأينا فى حالة الضمانات القضائية فى عبارات عامة أمكن للحكومات العربيـة من خلالها – وبدعوى التنظيم ووضع الضوابط اللازمـة – التضييق من نطاق التمتع بمثل هذه الحقوق والافادة من تلك الضمانات. فبدعوى المحافظة على «النظام العام» و «الأمن العام» و «حماية الاستقرار» وتطبيقاً لعبارة «وفقاً لأحكام القانون» أو لعبارة «طبقاً للعادات المرعية فى البلد» ومسايرة لنص المادة ٢١ من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية الذى يجيز وضع القيود على ممارسة بعض هذه الحقوق تمشياً مع القانون واعتبارات المصلحة الوطنية العامة، لم تتردد دول عربية عديدة فى وضع القيود «التنظيمية» التى كادت تفرغ النصوص الدستورية المذكورة من مضامينها الحقيقية. فمثلاً، يلاحظ أن نحو ثلاثة أرباع الدول العربية لاتزال تحظر حتى الآن انشاء أحزاب سياسية سواء بشكل كلى أو بشكل محدود بحيث يكون الحظر مقصوراً على قوى سياسية معينة[٢٦]. بل إن القيود التى تفرضها بعض الدول العربيـة على ممارسة الحق فى تكوين الجمعيات والنقابات لاينصرف فقط إلى ما هو سياسى منها وإنما يمتد ليشمل أيضاً الجمعيات والتنظيمات غير السياسية[٢٧].

وكما سنرى، فإن حق تشكيل النقابات المهنية – كالنقابات العمالية – يعانى هو أيضاً من قيود كثيرة، بل إنه يعتبر محظوراً تماماً في عدد من الدول العربية كالمملكة العربية السعودية وبعض دول الخليج العربية الأخرى. كذلك، فإن ثمة قيودا جمة ترد على حرية الرأى والتعبير فى العديد من الدول العربية، تبدأ من امتلاك الدولة لمختلف وسائل الإعلام واخضاعها لاشرافها المباشر وحتى مراقبة المطبوعات التى تأتى من خارج البلاد.

٣- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

تضمنت الدساتير العربية فى عمومها أحكاماً عديدة بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التى ورد ذكرها فى بعض المواثيق والاتفاقيات الدولية ذات الصلة بحقوق الانسان ومنها – كما رأينا – العهد الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الصادر عام ١٩٦٦ فضلاً عن الاتفاقيات العديدة المبرمة فى اطار منظمة العمل الدولية.

ومن أمثلة هذه الحقوق: المساواة – غير التامة – بين الرجل والمرأة (المادة ١١ من الدستور المصرى، والمادة ٢٣ من الدستور الصومالى،...)، الحق فى الحصول على فرصة عمل مناسبة (المادة ١/٢٣ من الدستور الأردنى، والمادة ١٣ من الدستور المصرى، والمادة ٣٦ من الدستور الصومالى، ديباجة الدستور التونسى،..)، الحق فى ضمان التأمين الاجتماعى (المادة ١٧ من الدستور المصرى، المادة ١/٢٣ من الدستور الأردنى،...)، حق تشكيل النقابات والجمعيات المهنية والانضمام إليها (المادة ٢/١٦ من الدستور الأردنى، والمواد ٥٤، ٥٥، ٥٦ من الدستور المصرى، الفصل ٨ من الدستور التونسى، والمادتان ٣، ٩ من الدستور المغربى، والمادة ١٣ من الدستور اللبنانى، والمادة ٤٨ من الدستور السورى، والمادتان ٦٠,٥٦ من الدستور الجزائرى...)، حرية التعليم والتعلم (المادتان ٢٠ و٢٨ من الدستور المصرى، المادة ٢٠ من الدستور الأردنى، المادة ١٣ من الدستور الكويتى...)(٢٨).

ولكن – كما هو الحال أيضاً بالنسبة إلى الحقوق المدنية والسياسية – تفرض الحكومات العربية قيوداً عديدة على التمتع بهذه الحقوق – فمثلاً، يلاحظ أن بعض هذه

الحكومات تنظم الحق فى ممارسة الحرية النقابية – التى ينظر إليها بوصفها إحدى الضمانات الرئيسية لحماية حقوق طوائف معينة من الأفراد كالعمال والمهنيين من ذوى الأعمال الحرة – على نحو يجعل مثل هذه التنظيمات بمثابة أدوات خاضعة لسيطرتها. ويبدو هذا فى دول كمصر وسوريا والأردن التى وإن كانت تعترف بالحق المذكور إلا أنها تصر على أن تتولى هى - أى حكومات هذه الدول – انشاء هذه التنظيمات وليس العمال أو المهنيون أنفسهم، كل هذا بالطبع ناهيك عن حالات التدخل الصارخ فى توجيه مسار العمليات الانتخابية وخاصة فيما يتعلق بالمراكز القيادية. زد على ذلك، أن بعض الحكومات العربية لاتزال تحظر كلية أى مطلب للعمال فى انشاء أية تنظيمات نقابية تتولى الدفاع عن حقوقهم سواء فى مواجهة السلطات الحكومية الرسمية أو فى مواجهة أرباب الأعمال(٢٩). بل لعله مما قد يثير الدهشة، فى هذا الخصوص، ما ذكره أحد الباحثين من قيام دولتين عربيتين بالغاء وحل النقابات العمالية والمهنية فى كل منهما وهما العراق منذ عام ١٩٨٧ والسودان فى أعقاب انقلاب يونيو ١٩٨٩.

على أننا لانستطيع فى هذا المقام أيضاً، انكار الدور المعتبر الذى قام به القضاء الوطنى فى بعض الدول العربية – وخاصة فى مصر – فى التصدى لمحاولات السلطة التنفيذية الخروج على الأحكام الدستورية الصريحة ذات الصلة بهذه الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

ولعل المثال البارز الذى يمكن الإشارة إليه فى هذا الخصوص هو موقف القضاء المصرى بالنسبة للأزمة التى واجهتها بعض النقابات المهنية المصرية فى نهايات حكم الرئيس السادات. فلقد أصدرت المحكمة الدستورية أحكاماً مهمة فى هذا الشأن(٣٠). ولعل المثال البارز الذى يمكن الإشارة إليه فى هذا الخصوص الحكم الذى صدر فى قضية أزمة نقابة المحامين مع السلطة التنفيذية والذى انتهت فيه – أى المحكمة – إلى التوكيد على أن «القانون المطعون فيه إذ صدر بحل مجلس نقابة المحامين المنتخب انتخاباً صحيحاً وتشكيل مجلس آخر بطريق التعيين، يكون بذلك قد انطوى على اعتداء على الحرية النقابية ووقع مخالفاً للمادة ٥٦ من الدستور التى تنص على انشاء النقابات والاتحادات على أساس ديمقراطى حق يكفله القانون وتكون له الشخصية الاعتبارية»(٣١).

كما كان لمجلس الدولة المصرى آراء وأحكام جريئة للغاية فيما يتصل «بقرارات سبتمبر» الشهيرة التى أصدرها الرئيس السادات عام ١٩٨١، والتى تضمنت نقل بعض أعضاء هيئة التدريس فى الجامعات المصرية وكذا بعض الصحفيين إلى وظائف أخرى خارج نطاق مؤسساتهم الأصلية، فضلاً عن حل بعض الجمعيات والغاء تراخيص عدد من المجلات والصحف(٣٢). كما تعتبر القضية المعروفة «بقضية اضراب عمال السكك الحديدية» التى أصدر القضاء المصرى حكمه بالبراءه فيها - لصالح العمال المضربين- فى ١٦ أبريل ١٩٨٧ مؤشراً آخر على الدور المهم الذى يمكن للقضاء الوطنى فى الدول العربية أن يضطلع به - ولو بصفة تدريجية - فى مجال ضمان حقوق الانسان والعمل من أجل تعزيزها، والواقع، أن الشيء الذى يستحق الاشارة إليه فيما يتعلق بهذه القضية الأخيرة هو أن حكم البراءة فيها قد صدر على الرغم من نص المادة ١٢٤ من قانون العقوبات المصرى الذى يحرم الاضراب(٣٣).

غاية القول، إذن، أن حقوق الانسان وحرياته الأساسية الواردة فى العديد من المواثيق والاتفاقيات الدولية ذات الصلة والمنصوص عليها فى معظم الدساتير والتشريعات العربية، ماتزال من حيث الواقع - وبالنسبة إلى الكثير من الدول العربية - مجرد نصوص ولم تعرف طريقها إلى التطبيق.

ومع أن هذه حقيقة يدركها الجميع - خاصة أولئك المهتمين بالعمل العام على صعيد حقوق الانسان فى الوطن العربى - إلا أنه قد يكون من المهم أن نسوق دليلاً على مدى مصداقيتها ذلك التقرير الذى نشرته إحدى الهيئات التابعة للأمم المتحدة فى مايو ١٩٩١ والذى صنفت فيه دول العالم بحسب مؤشرات معينة إلى مجموعات ثلاث(٣٤). أولها تشمل مجموعة الدول المتقدمة فى مجال احترام حقوق الانسان والحريات الأساسية، وثانيتها مجموعة الدول المتوسطة وثالثتها مجموعة الدول المتأخرة. وطبقاً لنتائج هذه الدراسة، فإن دولة عربية واحدة لم تندرج ضمن نطاق المجموعة الأولى أى مجموعة الدول المتقدمة فى مجال احترام حقوق الانسان وتوفير الضمانات اللازمة لذلك، وأن دولتين عربيتين فقط قد ادرج اسمهما ضمن نطاق مجموعة الدول التى تنتمى إلى الطائفة الثانية، فى حين ادرجت الدول العربية السبع الباقية من مجموع ٩ دول عربية شملتها الدراسة - ضمن نطاق المجموعة الثالثة(٣٥).

ولاشك أن من بين الأسباب المهمة التى دفعت إلى تفاقم أزمة حقوق الانسان فى الدول العربية، تلك الحقيقة المتمثلة فى عدم وجود تنظيم دولى عربى – على غرار ما هو قائم الآن مثلاً فى اطار دول الاتحاد الأوروبى – يمكنه أن يدعم حقوق الانسان العربى ويوفر الضمانات التى تكفل احترامها. فالثابت، أن ميثاق جامعة الدول العربية قد جاء خلواً من أية اشارة صريحة والاتفاقية المنشئة لمجلس أوروبا. كما أن العديد من المحاولات التى بذلت من أجل بلورة مثل هذا التنظيم العربى عبر السنوات التالية على انشاء هذه الجامعة لم يقدر لها إلى اليوم أن تترجم إلى خطوات عملية ملموسة، لعل أبرزها اخفاق الدول العربية فى ابرام ميثاق عربى أو اتفاقية عربية لحقوق الانسان فيما بينها(٣٦).

وتقديرنا، أن العمل العربى العام من أجل تعزيز حقوق الانسان والمواطن ينبغى أن يركز اهتماماته على عدد من المجالات ذات الأولوية الخاصة فى هذا الشأن، ومنها: السعى الحثيث من أجل انشاء محكمة عربية لحقوق الانسان تناط بها مهمة الفصل فى مختلف المنازعات ذات الصلة بهذا الموضوع. ويستتبع ذلك بطبيعة الحال – وكخطوة أولى – الاتفاق على ابرام ميثاق أو اتفاقية عربية لحقوق الانسان. ويمكن للدول العربية أن تفيد فى هذا الخصوص من سابقة الاتفاقية الأوروبية لحقوق الانسان.

كذلك، فإن الدور المهم الذى تضطلع به المنظمات العربية غير الحكومية ذات الصلة بهذا الموضوع كاتحاد المحامين العرب والمنظمة العربية لحقوق الانسان فضلاً عن المنظمات القطرية المعنية، ينبغى أن يحظى بالدعم والتأييد من جانب المهتمين بهذه المسألة باعتبارها قضية قومية عامة بالدرجة الأولى. كما لايخفى فى هذا الخصوص أيضاً أهمية تشجيع الوعى لدى الرأى العام فى الدول العربية بالجوانب المختلفة لمسألة حقوق الانسان ووسائل حمايتها. وأخيراً – وليس آخراً – يأتى ما أسماه البعض بشرط قيام «الدولة العصرية» كضمانة أساسية لاحترام حقوق الانسان والمواطن وحرياتهما الأصيلة فى الوطن العربى. فمما لاشك فيه، أن قيام مثل هذه الدولة العصرية على أساس من الديمقراطية هو الذى يكفل – فى التحليل الأخير – تحقيق تقدم مطرد على صعيد الارتقاء بحقوق الانسان على وجه الاجمال(٣٧).

هوامش الدراسة

(١) راجع بالتفصيل فيما يتعلق بالجوانب المختلفة لتطور الحماية الدولية لحقوق الانسان:

Vasak, K. (Rédacteur Général), Les Dimensions Internationales des Droits de l'Homme, Paris: Unesco, 1978; Carey, J. International Protection of Human Rights, new York: Dobbs Ferry, 1968.

(٢) راجع بصفة عامة، فيما يتعلق بهذه الضمانات القانونية: د. عبد الواحد الفار، قانون حقوق الانسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية،القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩١، ص ص ٢٨٥ وما بعدها.

(٣) انظر، مثلا، فيما يتعلق بالضمانة القضائية لحقوق الانسان: د. عبد العزيز سرحان، مقدمة لدراسة ضمانات حقوق الانسان، القاهرة: (بدون ناشر)، ١٩٨٨، ص ص ٨٩ وما بعدها.

(٤) الجدير بالذكر أن موضوع استقلال القضاء كاحدى الضمانات الأساسية لحقوق الانسان قد تمت مناقشته على نطاق واسع في مؤتمرين دوليين مهمين هما: مؤتمر مونتريال عام ١٩٨٣ ومؤتمر ميلانو عام ١٩٨٥، كما عنيت به أيضاً اللجنة الفرعية الخاصة بمنع التمييز وحماية الأقليات المنبثقة عن لجنة حقوق الانسان التابعة للأمم المتحدة.

راجع لمزيد من التفاصيل في هذا الشأن: د. محمد نور فرحات، نطاق تطبيق مبدأ استقلال القضاء وحق الإنسان في التقاضي: ملاحظات أولية في المجتمعات العربية: اتحاد المحامين العرب، أزمة حقوق الانسان في الوطن العربي، القاهرة: مركز اتحاد المحامين العرب للبحوث والدراسات القانونية، ١٩٨٩، ص ص ١٩٨٥-٣٨٧.

(٥) مشار إليه في تقرير الأمانة العامة لاتحاد المحامين العرب، في: أزمة حقوق الانسان في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ١٨٩.

(٦) راجع مثلاً: د. عبد الواحد الفار، مرجع سابق، ص ص ٤٠٤-٤٠٥.

(٧) انظر على سبيل المثال: د. الشافعي محمد بشير، قانون حقوق الانسان، المنصورة: مكتبة الجلاء الجديدة ١٩٩٢، ص ص ٥٢-٥٣ ؛ Vasak, K., op. cit., pp. 162-186

(٨) Ibid.

(٩) د. محمد نور فرحات، مرجع سابق، ص ص ٣٩٠ وما بعدها.

(١٠) لمزيد من التفاصيل في هذا الشأن:

Golsong, H., Implications of International Protection of Human Rights, Rec. des Cours (de l' Academie de La Hays, 1963/3, pp. 1-151' Lederer, J. International Group Protection: Aims and Methods in Human Rights, Leyde: Sijthoff, 1968.

Sohn, L. Buergenthal, T. International Protection of Human Rights, Indianapolis: Bobbs - Merill, 1973.

(١١) د. عبد الواحد الفار، مرجع سابق، ص ٤٤٠١؛ د. جعفر عبد السلام، معالجة حقوق الانسان فى بعض الدساتير العربية، بحث مقدم لندوة: حقوق الانسان فى الدساتير العربية، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ديسمبر ١٩٩١.

(١٢) والجدير بالذكر أن بعض الدول العربية التى بادرت إلى التوقيع على عدد من المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الانسان والتصديق عليها، قد قرنت ذلك بايراد بعض التحفظات لعدم الاصطدام بأحكام الشريعة الاسلامية: راجع مثلاً: د. صلاح الدين عامر، الحماية الدولية لحقوق الانسان: نظرة عامة، فى: دراسات فى حقوق الانسان وفى الشريعة الاسلامية والقانون المصرى، القاهرة: كلية الحقوق - جامعة القاهرة، ١٩٨٣، ص ص ٣٠٠-٣٠١، د. عبد الواحد الفار، مرجع سابق، ص ص ٤٠٢-٤٠٤.

(١٣) انظر الجدول المرفق، وأيضاً: تقرير المنظمة العربية لحقوق الانسان لعام ١٩٩٤.

(١٤) راجع الجدول نفسه.

(١٥) الجدول نفسه.

(١٦) د. صلاح الدين عامر، مرجع سابق، ص ص ٣٠٠-٣٠١، وأيضاً: د. عبد الواحد الفار، مرجع سابق، ص ص ٤٠٢-٤٠٤.

(١٧) محسن عوض، مستقبل حقوق الانسان فى الوطن العربى، مجلة المستقبل العربى، سبتمبر ١٩٩١، ص ٥١.

(١٨) راجع فيما يتعلق بالنص على مبدأ استقلال القضاء فى الدساتير العربية: د. حكمت موسى سليمان: مقارنة بعض الدساتير العربية بالعهدين الدوليين، فى: د. محمود شريف بسيونى وآخرين (محررون)، حقوق الانسان: دراسات تطبيقية عن العالم العربى، بيروت: دار العلم، ١٩٨٩، ص ص ٢١٨ - ٢٣١.

(١٩) ومن أمثلة التشريعات العربية التى انطوت على خروج ظاهر على مبدأ استقلال القضاة فى بعض الدول العربية: قانون الهيئة القضائية الذى صدر فى السودان فى أواخر عهد الرئيس الأسبق جعفر نميرى، والمرسوم بقانون رقم ١٨١ لعام ١٩٨٢ الصادر فى مصر والذى أجاز لجهة الادارة فصل الموظفين بغير الطريق التأديبى.

(٢٠) د. حكمت موسى سليمان، مرجع سابق.

(٢١) المرجع السابق نفسه.

(٢٢) راجع مثلاً: د. مصطفى كامل السيد، محاضرات فى حقوق الانسان، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية/ جامعة القاهرة (١٩٩٣-١٩٩٤)، ص ٦٠.

(٢٣) د. محمود مصطفى، القوانين الاستثنائية وضمانات الحرية الشخصية، في: اتحاد المحامين العرب، أزمة حقوق الانسان في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ٩٠.

(٢٤) المستشار رابح لطفي جمعه، حقوق الانسان في قضاء المحكمة الدستورية العليا المصرية، في: د. محمود شريف بسيوني وآخرون، مرجع سابق، ص ٢٦٦.

(٢٥) د. حكمت موسى سليمان، مرجع سابق.

(٢٦) محسن عوض، مرجع سابق، ص ٥٣، د. مصطفى كامل السيد، مرجع سابق، ص ص ٦٠-٦٨.

(٢٧) محسن عوض، مرجع سابق، ص ٥٣.

(٢٨) راجع نصوص الدساتير المشار إليها.

(٢٩) د. مصطفى كامل السيد، مرجع سابق، ص ص ٦٣-٦٥.

(٣٠) انظر في إشارة إلى ذلك: د. الشافعي محمد بشير، مرجع سابق، ص ص ٧٩-٨١، د. عبد العزيز سرحان، مقدمة لدراسة ضمانات حقوق الانسان، مرجع سابق، ص ص ١٢١- ١٢٣.

(٣١) مشار إلى ذلك في: د. عوض محمد عوض، المحكمة الدستورية العليا وحماية حقوق الانسان المكفولة في الدستور المصري، في حقوق الانسان: دراسات تطبيقية عن العالم العربي، مرجع سابق، ص ص ٢٥٤-٢٥٧.

(٣٢) د. عبد العزيز سرحان، مقدمة لدراسة ضمانات حقوق الانسان، مرجع سابق، ص ص ١٢١-١٢٣.

(٣٣) د. الشافعي محمد بشير، مرجع سابق، ص ٨١.

(٣٤) محسن عوض، المرجع السابق نفسه.

(٣٥) المرجع السابق.

(٣٦) د. الشافعي محمد بشير، مرجع سابق، ص ص ٧٣-٧٥.

(٣٧) د. عز الدين فودة، حول ضمانات حقوق الانسان في البلاد العربية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١.

المبحث الثانى

المؤسسة القضائية المصرية والحوار حول الليبرالية

برنار بوتيفو
المركز القومى للبحوث العلمية – فرنسا
CNRS - IR EMAM

مدخل:

منذ بضع سنوات كانت مصر، وبلدان عربية (أخرى متعددة)، مسرحا لدعاوى قضائية، كان على القضاة فيها أن يصدروا أحكامهم حول مدى شرعية، إن لم تكن مشروعية، ممارسات الفاعلين السياسيين سواء كانوا من الحكومة أو المعارضة. وقد أبدت بعض المحاكم تفسيرها، وإن لم يخل هذا التفسير من غموض وبلبلة، للمبادئ الدستورية المتعلقة بالضمانات الفردية. وقد أثارت أحكامها، أحيانا، تنازعا فى الاختصاص. وفى بعض الحالات كانت الأحكام الصادرة من مختلف درجات نفس الجهة القضائية متعارضة. وكثيرا ما خالفت المحاكم فى أحكامها الرأى الذى تأخذ به الحكومة، أو على الأقل الرأى الذى كانت تعبر عنه النيابة العامة التى تمثل الحكومة، وهو أمر لايدعو إلى أية دهشة بالنسبة للقضايا الجنائية العادية.

وعلى الرغم من تنوع هذه القضايا، فقد تعلق كثير منها بقمع الحركات الإسلامية الراديكالية فى إطار قوانين الطوارئ والقضاء الاستثنائى. وكانت الاتهامات الموجهة فيها لاتقوم بالضرورة على البرنامج السياسى لهذه الحركات، ولكن على وقائع تمس «أمن الدولة». ففى مصر، وفى عام ١٩٩٣ بصفة خاصة، أصدرت محاكم مشكلة من قضاة مدنيين أحكاما ببراءة متهمين إسلاميين استنادا إلى حدوث شوائب مخالفة للقانون جعلت إجراءات التحقيق معيبة، مما اضطر الحكومة إلى اللجوء للقضاء العسكرى. أما فى الأردن فقد ألغت محكمة النقض أخيراً حكما صادرا من القضاء العسكرى بإدانة المتهمين فيما وصف بـ «مؤامرة إسلامية» وذلك نظراً «لعدم كفاية الأدلة»، (وهى القضية المعروفة

باسم قضية «موتا») . كما أن هناك قضايا أخرى أقامتها بعض العناصر الإسلامية نفسها وتتعلق بالنظام العام ومشروعية القوانين المطبقة، وتم توجيهها بصفة خاصة ضد بعض المثقفين بسبب مواقفهم العامة، استناداً إلى دعوى الحِسْبة (جوهر النظام العام الإسلامى) وحق كل مواطن مسلم فى مقاومة كل «انتهاك» لهذا النظام. وتعلق الأمر أيضا بدعاوى رفعت فى نطاق القوانين المنظمة للأسرة والتى يتعين أن تخضع بدورها لأحكام الشريعة الإسلامية. بل وفى سياق تطبيع العلاقات العربية الإسرائيلية، أيدت محكمة النقض الأردنية أخيرا حكما قضى بإدانة محام أردنى توجه إلى الضفة الغربية للأردن وكانت له اتصالات بالسلطات الإسرائيلية، بالرغم من أن توقيع معاهدة الصلح فى عام ١٩٩٤ كان من المفترض أن يعطيه هذا الحق من الناحية الدستورية.

ثمة قاسم مشترك يجمع بين كل هذه الدعاوى، بالرغم من تنوعها واختلافها، وهو أنها مجال يبرز اتجاها للقضاة، يختلف عما درجوا عليه، فهو يبتعد بهم عن التوجه العام فى وزارة العدل أو فى غيرها من السلطات وإن لم يصل بهم إلى حد معارضته. والمسألة التى أود مناقشتها هنا هى: إذا كانت الليبرالية فى بعدها السياسى تشجع ظهور اتجاهات داخل المؤسسات القانونية والسياسية، يمكن أن تؤدى إلى الحد من حرية السلطة السياسية. فهل يعتبر العمل «الخارج عن الخط العام» للقضاة- أخذاً فى الاعتبار ارتباطهم الوثيق بالسلطة السياسية-معبراً عن مفهوم ليبرالى لأداء القضاء، على أساس أن القضاء مستقل من حيث النزعة؟ وإذا كان القضاة، بحكم تكوينهم وتضامنهم كهيئة وبحكم المقتضيات الدستورية لمباشرة مهامهم، مشاركين للسلطة السياسية بل وكثيراً ما ينظر إليهم على أنهم جزء منها، فهل يمكن أن نتوقع منهم مانتوقعه من المحامين ومن منظمات الدفاع عن حقوق الإنسان، خاصة أن هذه المؤسسات أصبحت ضرورية لتكوين الحيز العام الذى يدور فيه حوار تعددى الطابع يعبر فيه «المجتمع المدنى» عن نفسه؟ (مصطفى السيد ١٩٩٣) هل يمكن أن نتوقع من القضاة مثل هذا السلوك الذى يجعل ممارستهم العملية لمهامهم متوافقة مع الصورة التى هم أول من يحرص على تأكيدها، صورة حماة العدالة التى لاتتحيز؟ (مجلة القضاة ١٩٨٦).

تثور على الفور حجج عديدة تنقض مثل هذا التصور. فالمؤسسات القضائية هى من مؤسسات الضبط الاجتماعى. وهى فى أحسن حالاتها تسعى، من خلال تفسيرها للقانون

وممارسة دورها التحكيمى فى نفس الوقت، إلى إقامة عدالة لاتتسم بالتجريد بقدر ماتتوافق مع سلام وعدالة اجتماعيين تصوغهما أحكام وقواعد قد تختلف وتتفاوت ثقافيا. وهى تضطر فى معظم الأحيان إلى استخدام القوة الجبرية، لاسيما أن التوقع الاجتماعى يميل أيضاً إلى قبول الجزاء «الموحى بالأمان»، مما يؤدى إلى اعتبارها من بين المؤسسات القمعية (Soulier, 1985). ومن شأن الثقافة القانونية، المتأثرة بالمفاهيم النابليونية التى تقوم على المركزية والرقابة، أن تحذر من السلطة الكامنة للقضاة. وخاصة أنه قد كان لهذه المفاهيم ثقل، لبعض الوقت، فى الممارسة القضائية داخل العالم العربى. والواقع أنه ليس من السهل أن ينضم القضاة كهيئة لتنظيم. والقضاة يلتزمون -أكثر من أعضاء أية مهنة أخرى- بالحرص على استقرارهم وانتظامهم لكى يحققوا فاعليتهم ومصداقيتهم. ويؤدى هذا الوضع إلى إساءة الظن فى المقصود من تعبير «دولة القانون»، وكثيرا ما يستخدم لوصف الأداء الجيد للقضاء، وهو مايحدث فى مصر عند استخدام فكرة «سيادة القانون». والواقع أن «دولة القانون» هذه لاتتعلق بوجود نزعة طبيعية للعدالة يكون من شأنها حماية المواطنين من طغيان السلطة السياسية وتعسفها وتشجيع حرية الأفراد وضمان المساواة بينهم، بقدر ماترمى إلى مجرد الإقرار الموضوعى لعلاقة قوة تفرض احترام الشرعية، وتجعل من هذا الفرض دلالة على أن المشروعية ليست محل نزاع. وهذا المعنى لايكون لمضمون القانون وأهدافه الأخلاقية أهمية بقدر ما للتطبيق الصحيح الذى يسرى به السلام الاجتماعى. لهذا فمن الممكن التساؤل: هل يستطيع القضاة أن يقدموا شيئا آخر يخرج عن نطاق التفسير الآلى للقانون؟ وهل يمكنهم أن يجعلوا من هذا التفسير عملا سياسيا ينم عن أنهم أهل لقول الحق استقلالا فى ساحة القضاء التى تعتبر المرحلة العليا من مراحل حل المنازعات؟

وبالرغم من ضعف هذا الاحتمال فهناك مايبرر الأخذ بالفرضية الآتية: إذ يمكن لهؤلاء القضاة أن يقوموا بدور تحكيمى فى المنازعات التى تقوم بين السلطة السياسية ومعارضيها، سواء كانوا أو لم يكونوا من الإسلاميين. ومن الممكن لساحات المحاكم أن تصبح مجالا محايداً لمساجلات الأطراف الحاضرين. فعندما تكون القيم الأساسية للمجتمع محل خلاف تصبح الحقيقة غير مؤكدة وقابلة للنقاش (Rawls, 1993).

ولابد من توافر شرطين أساسيين لكى يتحقق هذا الاحتمال: أهمهما أن يأخذ القضاة ذوو الشأن بمبدأ نسبية الحقيقة الاجتماعية، بمعنى أن يخضع تعبيرهم عنها «لحيدة» لاتقبل التفضيل المسبق لمذهب فكرى على آخر (بالمعنى الذى ذهب إليه رولز)، مقدرين أن لكل مذهب حضورا فى الحوار ويهتم أنصاره بأن تصبح له السيادة. ولابد أيضاً أن يتوافر لدى هؤلاء القضاة الصلاحية اللازمة لتحقيق هذه «الحيدة». والحال أن كثرة إذعانهم للسلطة السياسية هو أحد العناصر المكونة لهويتهم... وكذلك فبمجرد أن يتدخل عنصر يتسم بالسمو (الشريعة المنزلة) فى تحديد المضامين القانونية، فإنهم لايكونون بالضرورة على مستوى التفسير الصحيح لهذه الشريعة. ومن شأن الدعاوى التى رفعت ضد نصر حامد أبو زيد فى مصر أن تبعث الشك فى هذه الناحية.

وهذا لايحول دون وجود عوامل عديدة لها ثقل كبير فى هذا الحوار. وهكذا نجد أن التراث الدستورى كان، ولايزال، له دور فى تكوين وتدعيم هوية القضاة. فبصرف النظر عن نزوعهم الردعى، أصبحوا لايستطيعون، دون إنكار هويتهم، العدول صراحة فى ممارستهم لمهامهم عن استلهام مفهوم للعدالة موروث وراسخ فيهم. وهذا المفهوم فى الواقع، كما لاحظ كلود لوفور، هو نتاج تاريخ قام على النضال، وترتب على تدوين هذا المفهوم فى قانون مكتوب أن تم «فك الاشتباك بين السلطة والقانون» (Lefort, 1981). إلا أن هذا لايتعارض مع مهمة التحكيم التى ارتبطت من الناحية التاريخية بمهمة القضاء، والتى تعتبر شرطا للتوصل إلى الحل التوفيقى بين مختلف الاتجاهات فى فهم القانون. وهو حل يتعين على القضاء تجديده وتدوينه على الدوام. وإذا كان للقضاة دور حاكم فى هذا النطاق، فإن هذا الدور لايقوم على مجرد امتثالٍ اضطرارى لأسلوب مقنن فى تقرير الحق، بقدر ما يقوم على تقريرٍ للحق يأخذ فى الاعتبار خضوع هذا الأخير للتغيرات التى تفرضها عليه الحقيقة الاجتماعية. وهذا الدور يمثل عملاً إراديا يتجاوز بكثير مجرد معرفة القانون المنصوص عليه. والواقع أن القانون الثابت ثبوتا حازما لايكفى لتحقيق العدالة (ليس فقط بمعناها الاجتماعى بل بمعناها الأخلاقى أيضا). فلا بد فوق هذا من أن يقبل مفسرو القانون المختصون مناقشة تأثير التغيرُ الاجتماعى فى القاعدة القانونية. والازدواجية فى القانون، التى تترتب نتيجة لهذا التغيير، ليست بالضرورة قسرية، ولكنها على العكس يمكن أن تصبح فرصة لتأكيد استقلال وسيادة القانون، وبهذا تصبح هذه الازدواجية من العوامل المحققة للعدالة.

أولا : الإرث الدســـتورى:

فى عـام ١٩٧١ أعلن السادات، مع بداية «ثورة التصـحيح»، انتهـاء «الشـرعيـة الاشتراكية» وإقامة «دولة القانون». ومن العلامات الرمزية الدالة على هذا التغيير مانص عليـه دسـتـور ١٩٧١ (فى المادتين ١٧٤ و١٧٥) من إنشاء المحكمـة الدسـتورية العليـا كـ«هيئة قضائية مستقلة قائمة بذاتها»، تتولى دون غيرها الرقابة على دستورية القوانين واللوائح الصادرة من السلطة السياسية وتتولى تفسير النصوص التشريعية. وقد حلت هذه المحكمة محل المحكمة العليا السابقة التى فرض عليها عبد الناصر أن تكون فى خدمة الثورة. ولايمكن إنكار النتائج التى حققتها المحكمة الدستورية العليا، ولكن يهمنا أيضا أن ننظر إلى ماتؤديه المؤسسات القضائية فى مجموعها من خدمة للعدالة، وهى التى يصعب تصور استقلالها انفصالاً عما تتمتع به المحكمة العليا من استقلال.

إن تطبيق مبدأ الرقابة القضائية على أعمال السلطة السياسية يمثل دلالة صادقة على مدى اتساع حدود الممارسة الدستورية، وقد تقرر هذا المبدأ بموجب حكم صادر فى عام ١٩٤٨ من مجلس الدولة، واستندت إليه الجهات القضائية الإدارية والمدنية لإقرار حق كل مواطن مصرى فى التقاضى فى المسائل العادية حتى ولو لم يعطه القانون هذا الحق. ومع هذا فطوال الحقبة الناصرية لم يطبق مجلس الدولة ولا المحكمة العليا (ومن باب أولى المحاكم المدنية العادية) هذا المبدأ للمنازعة فى شرعية أعمال السلطة السياسية. إلا أن هذا الوضع قد اختلف بعد إصدار دستور ١٩٧١. إذ يتضح من بحث الأحكام القضائية الصادرة من المحكمة الدستورية العليا، خلال الفترة من ١٩٧٩ حتى ١٩٨٧ (Jaque-mond, 1994)، أن القضاء الدستورى لم يتردد فى إدانة بعض الممارسات. فبخلاف الحالات العديدة التى صدر الحكم فيها بعدم القبول شكلا، قضت المحكمة موضوعيا فى ٥٧ قضية انتهت فيها إلى عدم دستورية قرارات سياسية فى ٣٥ حالة، فيما يمثل نسبة مرتفعة. ولم تكن القضايا التى قضى فيها بعدم الدستورية متعلقة بنظام حكم السادات فحسب، وإنما كانت من بينها أحكام بعدم الدستورية صادرة فى حق حالات نزع ملكية وقعت فى عهد عبد الناصر بمناسبة الإصلاح الزراعى. أما بالنسبة للمنازعات الدستورية التى نظرتها المحكمة خلال الفترة من ١٩٧٠ حتى ١٩٨٠، فمنها ما يتعلق بتفسير المادة الثانية من الدستور (الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع) وكيفية تطبيقها فى

قضايا تتعلق بالفوائد البنكية وقانون الأسرة. كما قضت المحكمة بعدم دستورية بعض القيود المفروضة على الحقوق السياسية، مثل المساس بالحرية النقابية (النزاع بين السادات ونقابة المحامين بعد عقد اتفاقيات كامب ديفيد ١٩٧٧-١٩٨١)، ومنع الأحزاب السياسية من معارضة اتفاقيات كامب ديفيد (١٩٧٧)، والحرمان من الحقوق المدنية (الدعوى المقامة من زعماء الوفد الجديد ١٩٧٨)، وحق الانتخاب (دعوى المرشحين المستقلين فى الانتخابات التشريعية).

أما بالنسبة للجهات القضائية المدنية فقد قضت بعض محاكم الأحوال الشخصية، خلال الفترة من ١٩٧٩ حتى ١٩٨٥، بوقف نظر القضايا المتعلقة بقانون جيهان الصادر فى عام ١٩٧٩، وتعليقها على صدور حكم من المحكمة الدستورية العليا حول مدى دستورية هذا القانون على ضوء المادة الثانية من الدستور المشار إليها. واكتفت بعض الدوائر الجنائية فى أحكامها بإبداء رأيها المعادى لقانون العقوبات المصرى السارى. وفى كل هذه الحالات عبر القضاء عن اختصاصه بالرقابة القضائية على شرعية المؤسسات.

يتضح من هذه الأمثلة أن المنازعة فى صحة القانون السارى، بل ومجرد البحث عن تعريف أصدق للقانون الذى يتعين تطبيقه، وذلك باستخدام طرق يقرها القانون، لابد أن يسهم فى الرقابة على السلطة السياسية. وهذا مايحدث عندما يستخدم القضاة اختصاصهم المقرر دستوريا، (وبشرط أن يفعلوا ذلك بالفعل). إن تدوين القاعدة القانونية فى دستور أو فى تقنين أو فى أحكام قضائية يحقق عدة أهداف. فمن ناحية تسهم الصياغة الكتابية فى تحديد القانون وفى ضمان الحقوق (Lacroix et Lagroye, 1992). ومن الممكن أن نشير هنا، من قبيل المقارنة، إلى حكم صادر فى عام ١٩٩٣ من المحكمة العليا فى اليمن، وقضى «لعدم كفاية الأدلة» بإلغاء حكم صادر من محكمة أدنى ضد كاتب يمنى اتُّهم «بالسب» بمناسبة كتاباته عن تاريخ اليمن (ملط ١٩٩٥). ومن ناحية أخرى يؤدى التدوين إلى التزام المحاكم بمراعاة استمرارية ممارساتها، من أجل «الترسيخ القضائى للقانون» (cohen-Tanugui, 1992)، مما يدعم الحقوق المكتسبة عبر الزمن وفى هذا دلالة من دلالات تأثير القانون المكتوب على دولة القانون، وعلى إمكان تحقيق استقلال مايتعلق بالقانون عما يتعلق بالسياسة.

ثانيا: القاضى كفاعل سياسى:

إن استقلال القاضى يتوقف بلاشك على مركزه فى التدرج السياسى للمؤسسات القضائية. وهكذا نجد فى معظم الأحيان أن القاضى العادى هو المأمور الصامت للدولة، بوصفه مجرد موظف فيها. ومما يدعم من هذا الارتباط تكوينه السابق فى كادر النيابة. وإذا كان القاضى من الناحية النظرية غير قابل للعزل، فهو ينتمى إلى سلك تم تنظيم مختلف مراتبه بحيث تُرَسّى لاستراتيجية مهنية ترمى إلى تحقيق التبعية على أكمل وجه (Abécassis, Ardisson, 1995). وبالرغم من أن هذه التبعية، والاستراتيجيات التى تكفلها، تحد من القدرة على التنظيم الذاتى للمهنة فى مواجهة سلطة الدولة، فإن هذا الوضع لم يمنع القضاة المصريين من تعبئة صفوفهم ذاتيا أكثر من مرة، لمواجهة قرارات صادرة من وزارة العدل ومن الحكومة تتعلق بتنظيم مهنتهم، مثل ماحدث فى عام ١٩٦٩ عند نهاية المرحلة الناصرية.

لاشك أن الإصلاحات الناصرية فى عام ١٩٥٥ (إلغاء الجهات القضائية الطائفية فى قضايا الأحوال الشخصية، واختصاص القضاء العادى بنظرها جميعا) قد أدت إلى تيسير سبل التقاضى للأفراد، ولكنها كانت أيضا خطوة فى اتجاه فرض الوصاية على القضاء. فالقضاء، فى الأيديولوجيا الناصرية، (مهمة بين مهام أخرى)، لايزيد على كونه وظيفة من بين وظائف أخرى تقوم بها الدولة فـ «السلطة القضائية» جهاز من أجهزة الدولة مكلف بالسهر على القيم الجديدة للمجتمع.. فى تفاعل مع الجماهير (القرار الجمهورى رقم ٨١ لسنة ١٩٦٩ الخاص بالقضاء). وقد صدر هذا القرار إثر نزاع فى عام ١٩٦٩ بين السلطة الناصرية والقضاء المصرى وهو الذى عرف فيما بعد باسم «مذبحة القضاء» (نصار ١٩٧٤ وإمام ١٩٧٦). حيث قامت المجابهة بين على صبرى نائب رئيس الاتحاد الاشتراكى العربى، ونادى القضاة الذى كان قد تأسس عام ١٩٣٩. فبعد هزيمة ١٩٦٧ ربط القضاة بين فشل النظام وغياب الحريات العامة. وفى محاولة منه لإسكاتهم فرض عليهم على صبرى الانضمام إلى الاتحاد الاشتراكى العربى، الأمر الذى قابلته أغلبيتهم بالرفض. وفى انتخابات نادى القضاة حقق «المرشحون الأحرار» انتصارا ساحقا على «مرشحى الحكومة»، فلم يتأخر الرد إذ أُقيل أو أحيل إلى المعاش ١٨٩ قاضيا كان منهم

رئيس محكمة النقض نفسه و١٥ من مستشاريها. ومن المهم أن نشير هنا إلى وجهة نظر نادى القضاة ردا على الاتهامات التى وجهت إليهم (أنهم «رجعيون» وممثلون للنظام القديم وأنصار «عدالة طبقية») . ورفضاً للطابع الوهمى لفصل السلطات، هذا مع ملاحظة أن عددا كبيرا من أعضاء النادى كانوا لايعارضون الثورة الناصرية:

«(...) إن متانة الجبهة الداخلية تقتضى إزالة كل العراقيل التى وضعت قبل الهزيمة فى وجه حرية المواطنين. ولابد من ضمان الحرية الفردية لكل مواطن فى الكلام والاجتماع والنقد والحوار، وفى المبادرة وتقدير المسئولية والتعبير الحر. وهذا لايمكن أن يتحقق دون تأكيد مبدأ الشرعية التى تعنى، قبل كل شئ، ضمان الحريات للمواطنين جميعا وسيادة القانون دون تفرقة بين حاكمين ومحكومين (...)».

إن هذا الحدث، بعد انقضاء الزمن واستقراره فى ذاكرة القضاة، ينعكس بالضرورة فى تكوين هويتهم المهنية، ويؤكد المكتسبات الدستورية «للعهد الليبرالى»، ويدعم الأخلاقيات المهنية، مما جعل منه أساسا لممارسات عديدة نجد لها وجودا عمليا اليوم. ولذلك فإنه بالرغم من وجود أغلبية بين القضاة لازالت متأثرة بالتبعية للسلطة السياسية، إلا أنه يوجد بينهم أيضا من يؤكدون عمليا دوام هذه الهوية المهنية.

ونجد فى الإجراءات القمعية الحالية ضد الحركات الإسلامية شاهدا على هذا التطور. حيث يتدخل فى هذه الإجراءات نوعان من القضاء الاستثنائى وهما: محاكم أمن الدولة العليا والمحاكم العسكرية العليا فى القاهرة والاسكندرية. وتختص محاكم أمن الدولة العليا، التى تتشكل من قضاة عاديين، بنظر الجرائم المعتبرة ضد أمن الدولة فى إطار حالة الطوارئ. أما المحاكم العسكرية العليا، والتى لها وجود دائم وتتشكل من قضاة عسكريين، فتختص بنظر نفس الجرائم إذا ما أحيلت إليها بقرار من رئيس الدولة. وقد اتبع المحامون، الذين تولوا مهام الدفاع أمام هاتين الجهتين القضائيتين، استراتيجيتين مختلفتين: تمثلت الأولى فى الطعن بعدم اختصاص القضاء العسكرى مع بطلان قرار الإحالة الصادر من رئيس الدولة، وقامت الثانية على أساس بطلان اعترافات المتهمين لصدورها تحت ضغط التعذيب، مما يهدم الأساس الذى يقوم عليه دليل الإدانة. وقد حققت الاستراتيجية الثانية،

دون الأولى، بعض النجاح. فأصدرت محاكم أمن الدولة العليا عدة أحكام أكدت فيها وقوع أعمال التعذيب، وبرأت المتهمين لهذا السبب. وقد أدت هذه الأحكام إلى اتجاه (حسنى مبارك) رئيس الدولة، خلال عامى ١٩٩٢ و١٩٩٣، إلى التعويل بشكل أكبر على المحاكم العسكرية العليا التى اعتبرها أكثر ضمانا. ولكن كان للضغوط التى صدرت عن الصحف والأحزاب والمحامين والقضاة العاديين، تأثير فى حمل المحاكم العسكرية العليا على تبرئة بعض المتهمين، أحياناً «لعدم توافر الأدلة»، وأحيانا أخرى لاضطرارها الاعتراف بأعمال التعذيب طبقا لما ثبت من تقارير طبية أرفقت بملفات الدعاوى (مصر- العالم العربى EMA خلال عامى ١٩٩٢ و١٩٩٣ بصفة خاصة). لاشك إذن فى أن هذه المرحلة تشهد ضغوطاً من جانب القضاة العاديين الذين يشعرون بالمأزق الذى وضعوا فيه بسبب التعارض بين هويتهم المهنية وما تقتضيه شرعية محل نزاع. وإذا كانت السلطة السياسية تستخدم هذه التناقضات لتحقيق مصالحها، فإن هذا لايمنع من صحة الفرضية التى تقوم على أن القضاة لايمكنهم الاكتفاء بدور سلبى، وأن عليهم على العكس أن يقدروا أهمية التسجيل القانونى الذى ينتج عن القرارات التى يدعون إلى اتخاذها. فى هذه الحالة نجد أن الفاعلين أصحاب الشأن، القضاة أنفسهم، هم الذين يثيرون موضوع استقلال وسيادة القانون.

ثالثا: ازدواجية القانون كأحد عوامل العدالة:

من المهم أن نعرف ما إذا كان هذا الموقف ينبع من مفهوم ليبرالى للعدالة، أم من مجرد ارتباط بالشرعية، أم من التأثير المشترك لهما معا. إن التمسك بالشرعية متأصل فى القضاء المصرى. فمثلا نجد فى أحكام المحكمة الدستورية العليا تطورا فى مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية (المادة الثانية من الدستور). ففى مسائل الأحوال الشخصية استند قضاء المحكمة الدستورية أولا على الأحكام الشكلية للدستور دون اتخاذ موقف خاص فى الموضوع (تفسير الشريعة الإسلامية). ولكن يبدو أنها قد اتخذت فى هذا الشأن موقفا جديداً. ففى أحد أحكام المحكمة الدستورية العليا (١٩٩٣) ذكرت المحكمة أسبابا لاتستند بصفة مباشرة إلى أحكام القانون السارى فى مسائل الأسرة (قانون ١٩٨٥) وإنما استندت بالأساس إلى تفسير المحكمة الخاص للفقه الحنفى (B. Dupret, 1995). وهذا

الموقف المتمسك بالشرعية (بمعنى أن يصدر الحكم بما يقضى به الدستور بصرف النظر عن النتائج وعن المواقف الخاصة للقضاة)، يذكرنا بموقف القاضى حسن الهضيبى، المرشد العام للإخوان المسلمين، خلال الخمسينيات. فقد أعلن عندئذ أنه بالرغم من تفضيله كقاض الحكم بما تقضى به الشريعة الإسلامية، إلا أنه «بحكم ولائه للدستور لايفعل ذلك»، وخاصة أنه يعلم أن هذه الشريعة ليست سارية بعد.

إن الذى يجمع بين هذين الموقفين هو تمسك القاضى بالشرعية. فعندما يتحول هذا التمسك إلى عملية آلية، فمن الممكن أن يؤدى موقف القاضى إلى عكس مايرمى إلى تحقيقه من إجراءات محايدة فى مواجهة مختلف الأطراف. إن التواجد الحالى لمجموعتين متنافستين من المذاهب الشاملة والتفسيرات الممكنة ممثلتين فى القانون الوضعى والفقه الإسلامى فى مختلف تنويعاتهما جنباً إلى جنب، من شأنه أن يخلق وضعا جديداً ومفتوحاً فى العلاقة الهشة بين الليبرالية والشرعية. ومن هنا ينشأ الطابع السياسى للتفسير القضائى. فالشرعية لاتعنى فقط التمسك بالنص الحرفى للدستور، ولكن بروحه أيضا. والحال أن القانون القائم لم يعد مؤكداً لأن الدستور، منذ عام ١٩٧١ وبصفة خاصة منذ عام ١٩٨٠، أصبح خليطاً من القانون الوضعى مع الالتزام بتطبيق الشريعة الإسلامية. فى ظل هذا الوضع نشأ شك حقيقى. ويبدو أن هذا الشك قد أدى إلى زيادة حالات الرجوع إلى القضاء، لكى يصدر حكمه، ليس استنادا إلى قواعد ثابتة، ولكن استنادا إلى قانون يقوم القضاء بوضعه على ضوء التعديل الدستورى. تشهد على هذا الوضع الدعاوى المرفوعة من «إسلاميين» ضد «علمانيين» لمنع نشر بعض الإنتاج الفكرى، مثل تلك التى رفعت أخيراً باسم دعوى الحسبة ضد الكاتب نصر حامد أبو زيد والمخرج يوسف شاهين. وتشهد على هذا أيضا قضايا أخرى تناولت التفسير الإسلامى نفسه للشريعة الإسلامية، مثل قيام الجمعية المصرية لحقوق الإنسان بإدخال الأزهر فى دعوى مرفوعة بمناسبة فتوى أصدرها الأزهر بإجازة الختان.

إن ازدواجية القانون تستتبع صدور تفسيرات حاسمة. ومكمن الخطر هنا لاينشأ من مجرد الشك فى القانون الذى يتعين تطبيقه، ولكن الخطر هو أن تصبح هذه التفسيرات مرتبطة بمفهوم دينى سياسى للقانون. فمثل هذا المفهوم لايشجع قيام مجتمع ليبرالى، إذ

أن الأسس التى تقوم عليها الحقيقة الاجتماعية تصبح عندئذ غير قابلة للنقاش. وسيصبح هذا بالتأكيد هو شأن الشريعة الإسلامية إذا فسرت بما يتفق مع الصيغة الإسلامية المتطرفة، كما حدث فى دعاوى الحظر المشار إليها آنفا. وسيصبح هذا هو شأن التشريعات المدنية أيضا إذا ابتعدت عن نطاق الأسس العقلانية التى قامت عليها، وهو مايحدث على سبيل المثال عند الأخذ بالقواعد والإجراءات الاستثنائية. إن تجنب الاستثناء والسماح بالمجابهة بين المذاهب الفكرية مع التعبير عنها داخل حدود مقبولة، هو من صميم العقلانية التى يقوم عليها التشريع المدنى الليبرالى. إن المهم هنا هو المعنى الذى نعطيه للنزعة الطبيعية إلى العدالة، بصرف النظر عن مصادر شرعيتها، وعن طرق السعى إلى تحقيقها وهنا يكمن احتمال تحقيق الاستقلال والسيادة (لما يرتبط) للقانون، وهو شرط من بين شروط أخرى، وإن كان يصعب تحققه إلا أنه ضرورى من أجل التعبير عن مجتمع ليبرالى.

مراجـــع الدراســـة

- ABECASSIS (Frédéric), ARDISSON (Denis), "Les magistrats égyptiens, Variations sur le modèle de l'Etat", in Le Juge dans le monde arabe, B. Botiveau éd. Droit et cultures 30-1995.

- AL-SAYYID (Mustafa K.), "A Civil Society in Egypt?", The Middle East Journal, 1993, 47-2 pp. 228-242.

× «القضاة ١٩٨٦»، مجلة نادى القضاة، القاهرة، العدد ٣٠٤/١٩٨٦، ملف حول مؤتمر نادى القضاة فى ١٩٨٦.

- BOTIVEAU (B.), "Les juges égyptiens saisis par le doute", Annuaire de l'Afrique du Nord, 1992.

- COHEN-TANUGI (Laurent), Le droit sans l'Etat, Paris, PUF, 1992.

- DUPRET (Baudouin), "La Haute Cour constitutionnelle et l'article 2 de la constitution égyptienne. Présentation et traduction de l'arrêt du 26 mars 1994 (14 Shawwâl 1414)", à paraitre dans Islamic Law and Society,.

- HILL (Enid), "Law and Courts in Egypt: Recent Issues and Events Concerning Islamic Law" in Egypt" I. M. Oweiss ed. Georgetown Univ., 1990.

× عبد الله إمام «مذبحة القضاء»، القاهرة، مدبولى، ١٩٧٦.

- JACQUEMOND (Richard), "Dix ans de justice constitutionnelle en Egypte, 1979-1990", in Polituques législatives. Egypte, Tunisie, Algérie, Maroc. Le Caire, Dossiers du CEDEJ, 1994.

- LACROIX (Bernard), LAGROYE (Jacques), Introduction à Le Président de la République. Usages et genèses d'une institution, Paris, FNSP, 1992.

- LEFORT (Claude), L'invention démocratique, Paris, Fayard, 1981.

- MALLAT (Chibli), "Three Recent Decisions of the Yemeni Supreme Court", Islamic Law and Society, n° 1-1995.

× ممتاز نصار ،معركة العدالة فى مصر، القاهرة، ١٩٧٤ .

- RAWLS (John), Justice et démocratie, Paris, Seuil, 1993.

- Egypte-Monde arabe (EMA), Le Caire, CEDEJ, années 1992-1993.

- SOULIER (Gérard), "Les institutions judiciaires et répressives", in Grawitz (Madelaine) et Leca (Jean), Traité de science politique, Paris, PUF, 1985.

المبحث الثالث

الليبرالية الجديدة ومفهوم العدالة*

د. مصطفى كامل السيد

أستاذ العلوم السياسية – مدير مركز بحوث الدول النامية
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
جامعة القاهرة

مدخـــــل

كثيرون هم المستشرقون الذين رأوا وجود تناقض أساسى بين الليبرالية والثقافة العربية الإسلامية (Bernard Lewis, 1973' Patai, 1969). ومع هذا فكثير من المثقفين العرب أيضا ناصر الليبرالية دون قيد أو شرط. وفى الواقع فإنه منذ بداية هذا القرن نادى الكثير من السياسيين ورواد الفكر العربى الحديث، فى بلدان المشرق ومصر وتونس، باحترام الحريات السياسية، وعلى رأسها حرية الفكر والتعبير، كشرط ضرورى من أجل تحقيق نهضة عربية وإسلامية (أنور عبدالملك، ١٩٧١). ولقد اهتم ألبرت حورانى فى مؤلفه "Arab Thought in the Liberal Age" الذى أصبح يعتبر من الكلاسيكيات فى الموضوع، بشرح الأسباب التى تؤدى إلى صعود التيار الليبرالى أو هبوطه بين المثقفين العرب (ألبرت حورانى، ١٩٦٢). يذكر أن كتاب حورانى نشر خلال فترة أوج الناصرية وغيرها من الأيديولوجيات الراديكالية فى العالم العربى. والآن وبعد مرور ثلاثة عقود على نشره، فإن من الممكن أن نلاحظ بسهولة الاتجاه الى إحياء الليبرالية فى البلدان العربية. وقد أشار إلى هذه الحقيقة اجتماع عقد فى قبرص فى عام ١٩٨٣ لمناقشة أزمة الديمقراطية فى العالم العربى، ضم حوالى مائة من المفكرين كلهم تقريبا من البلدان العربية. وعلى أثر القرارات التى تم اتخاذها فى هذا الاجتماع تأسست فى القاهرة منظمة عربية لحقوق الانسان والتزمت منظمات أخرى، تأسست قبل اجتماع

---

* يعبر الكاتب عن شكره العميق لكلٍ من حاتم العطوى وسناء السيد لما قدماه من عمل دقيق أسهم كثيراً فى تسهيل مهمته.

قبرص وبعده، إما بنشر الفكر الليبرالى أو بممارسة العمل السياسى الذى يرمى إلى تشجيع القضية الليبرالية فى العالم العربى. وأصبحت مصر والمغرب وتونس فى مقدمة الدول العربية من حيث كثرة هذه المنظمات فى عواصمها، ومن حيث ما يتمتع به التيار الليبرالى من نفوذ بين مفكريها.

وقد يكون من السهل تفسير هذه العودة القوية للتيار الليبرالى إلى العالم العربى، بوضع عالمى أطلق عليه صمويل هانتينجتون «الموجة الثالثة للديمقراطية» (S.Huntington, 1991). ومثل هذا التفسير لا يقلل من أهمية التجربة السياسية فى البلدان العربية نفسها، باعتبار أن هذه التجربة كانت شرطا لازما لعودة المفكرين العرب إلى الليبرالية.

فما هى رهانات تيار الليبرالية الجديدة فى العالم العربى؟ وما هى الأطروحات التى يشترك فيها هذا التيار مع الليبرالية القديمة التى سادت فى فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية؟ وإلى أى مدى استفادت الليبرالية الجديدة من التجربة السياسية للأنظمة الراديكالية، وخاصة بالنسبة لما وجهته هذه الأنظمة من نقد لليبرالية التى كانت تميل فى نظرها إلى تمييز كبار ملاك الأراضى والبورجوازية، وهما طبقتان تمثلان أقلية محدودة، على حساب الأغلبية الفقيرة من المواطنين فى البلدان الغربية. هل أدى الحوار بين أنصار الليبرالية وأنصار الجماعية Communitarisme إلى التسليم بوجود نقاط التقاء فى فهم الطرفين لكل من الطبيعة الإنسانية والعالم والمجتمع؟ هل أبدى مفكرو الليبرالية الجديدة فى العالم العربى نفس الاستعداد لتفهم العلاقة بين مبادىء الحرية من ناحية ومبادىء العدالة من ناحية أخرى، على غرار ما أبداه زملاؤهم من الغربيين من خلال حواراتهم؟ (Social Research, Fall 1994, M. Esler, 1993, Stephen Mulhall & Adam Swift, 1993, Richard Ebeling, 1993).

للإجابة عن هذه الأسئلة اخترنا ثلاث شخصيات من أنصار قضية الليبرالية من ثلاثة بلدان عربية. والمفروض أن يتيح لنا تحليل أعمالهم النظرية ونشاطاتهم السياسية، أولا: معرفة الخطوط الرئيسية لمفهوم العدالة عند كل منهم، وثانيا: تقدير مدى الأهمية التى أعطاها كل منهم لهذا المبدأ فى مشروعه المتعلق بالمجتمع الليبرالى.

يتميز هؤلاء الثلاثة، بين أنصار التيار الليبرالى الجديد فى العالم العربى، بالتزامهم الواضح بتأييد هذه القضية، وكذلك وبصفة خاصة، بوفرة أعمالهم المنشورة التى خصصوها لتطوير عناصر مشروعهم للمجتمع الليبرالى. فلقد تناولوا فى هذه الأعمال المسائل النظرية والسياسية التى كان على تيار الليبرالية الجديدة أن يجد حلولا لها كفيلة بإقناع الرأى العام ليس فقط بصحة تحليلاتهم، ولكن كذلك بقدرتهم على تولى أرفع المناصب فى بلدانهم. ومن بين المفكرين الثلاثة كان هناك اثنان على الأقل لم يكتفيا بنشر فكرهما الليبرالى فى مؤلفاتهما، ولكنهما توليا كذلك الإشراف على جمعيات تحتل الصدارة بين منظمات المجتمع المدنى فى بلديهما، الأول هو الدكتور سعيد النجار أستاذ الاقتصاد السابق فى جامعة القاهرة، ومن كبار المسئولين السابقين فى عدد من المنظمات الدولية، من بينها مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية (C.N.U.C.E.D) (وصندوق النقد الدولى والبنك الدولى. وهو يرأس حاليا «جمعية النداء الجديد»، وهى جمعية تضم مفكرين ورجال أعمال، ويوجه معظم مجهوداته لنشر الأفكار الليبرالية فى مصر، وينشر أيضا تعليقاته حول التطورات الجارية فى مصر، ويعبر فيها أحيانا عن نقد شديد للحكومة. ويحرص الدكتور النجار على حضور الاجتماعات التى تدعو لها منظمات حقوق الإنسان فى مصر، ويجازف أحيانا بالدفاع عن قضاياها وبدعوة رئيس الجمهورية الى الاعتراف علنا بما ترتكبه سلطات الأمن التابعة له من انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان. ثم المفكر التونسى، المنصف المرزوقى، وهو أستاذ فى كلية الطب بجامعة تونس، شغل منصب رئيس الرابطة التونسية لحقوق الإنسان، وذهب إلى مدى أبعد حين رشح نفسه فى انتخابات رئاسة الجمهورية فى عام ١٩٩٤، منافسا للمرشح الوحيد للتجمع الدستورى الديمقراطى الحاكم دون انقطاع منذ حصول تونس على استقلالها فى عام ١٩٥٦. وبمجرد أن انتهت الانتخابات ألقى الرئيس بن على القبض على المرزوقى لأنه تجاسر وارتكب هذا الفعل الذى لا يغتفر فى بلد يحقق الرئيس فى انتخاباته أغلبية تصل الى ٩٩,١٢٪ من عدد الأصوات. وثالثهم هو المغربى الدكتور عبدالله العروى، وهو أقل اهتماما من زميليه بممارسة السياسة فى بلاده، وإن لم يقل عنهما نفوذا لدى الرأى العام المغربى والمفكرين العرب بصفة عامة، بفضل صلابة قناعاته وقوة حججه.

ولاشك أن هذه الشخصيات الثلاث ليست هى الوحيدة التى أعلنت التزامها بقضية الليبرالية الجديدة فى بلدانها، ولكن أكثر المراقبين يرى أن الثلاثة يمثلون المتحمسين لهذا التيار أفضل تمثيل.

أولاً: رهانات الليبرالية الجديدة فى العالم العربى

من الملاحظ، وهو أمر لا يثير الدهشة، أن الليبراليين الجدد فى العالم العربى، عندما يقومون بتحليل أوضاع العالم العربى فى مواجهة التحديات التى يفرضها عليهم العالم الغربى، يشتركون مع من جاء قبلهم فى كثير من عناصر هذا التحليل. ونشير هنا بصفة خاصة فى هذا السياق الى ما يسجلونه حول العلاقة الوثيقة بين الطابع الاستبدادى للأنظمة السياسية فى البلدان العربية وتخلفها الاقتصادى وتبعيتها للبلدان الغربية. ومع أن «الوصفة» التى يقدمونها للتخلص من هذه الأوضاع ليست سهلة، فإنها تتضمن دائما عنصرا رئيسيا هو: ضرورة بناء أنظمة ديمقراطية حقيقية فى هذه البلدان.

ومن هذا المنطلق عنى سعيد النجار بإبراز أهمية الإصلاح السياسى، وهو ما أكده بمناسبة افتتاح «جمعية النداء الجديد» فى ٢٠ فبراير ١٩٩٣ بحضور حوالى ثلاثمائة من مفكرى مصر وسياسييها، حيث تضمن حديثه عن «مصر وتحديات القرن» ثلاث مسائل رئيسية هى:-

١ - العلاقة الوثيقة بين النظام الاقتصادى والنظام الاجتماعى.

٢ - إن البلدان التى نجحت فى الوصول إلى أعلى مستويات الإنتاجية والرخاء المادى والعدالة الاجتماعية، هى البلدان التى تحكمها أنظمة ديمقراطية ليبرالية تحترم حقوق الإنسان الأساسية.

٣ - إن المبادىء والقيم التى يقوم عليها النظام الديمقراطى تلائم التنمية الاقتصادية (سعيد النجار ١٩٩٣، ص ص ١٦ - ١٧).

ولقد تكررت نفس الأفكار فى كثير من الكراسات التى أصدرها النجار تحت اسم «رسائل النداء الجديد». وتم تخصيص كراستين منها على الأقل لدراسة هذا الموضوع، الأولى عنوانها «الليبرالية» الجديدة ومستقبل التنمية فى مصر»، والثانية عنوانها: «الديمقراطية والتنمية الاقتصادية فى مصر» (سعيد النجار رقم ١ و ٥ بدون تاريخ).

أما المفكر التونسى المنصف المرزوقى فقد اختط لنفسه طريقا فكريا وسياسيا مختلفا. فباعتباره أستاذا فى كلية الطب بجامعة تونس، فلقد مارس الطب الشعبى داخل الأحياء العمالية والهامشية فى المدن التونسية. وبدا اكثر انشغالا بما فى بلاده من بؤس، وأكثر اهتماما أيضا بالتحديات التى تضعها تكنولوجيا «الحضارة الرابعة» على عاتق شعوب الجنوب، وبالآفاق الجديدة التى توفرها لهم. و«الوصفة» التى قدمها المرزوقى تختلف قليلا عن «وصفة» زميله المصرى، إذ طالبه بتنفيذ برنامج يدور حول ثلاث حريات، يرى ضرورة توفيرها لكل المواطنين فى بلده، أولاها «التحرر من الأمراض ومن الجوع»، وثانيها: «التحرر من الاستبداد»، وثالثها: وهى الأسمى فى نظره «حرية المشاركة» وتعنى توفير كل إمكانات تألق قدرات الفرد فى الخلق والإبداع (المنصف المرزوقى، ١٩٨٧، ص ٢٠٠).

ولقد قارب عبدالله العروى نفس القضايا السابقة، ففى رأيه أن الأنظمة العربية لم توفر إلا قدرا ضئيلا من الحرية لمواطنيها مما أفقدها الأساس المشروع لسلطتها. فالنظام المغربى على سبيل المثال نموذج للاستبداد المستنير عند البعض، ولكنه لن يصبح قادرا على إيجاد حلول للمشاكل الاقتصادية والثقافية والاجتماعية للمغرب إلا إذا تحول إلى نظام يتمتع بالشرعية. واتصالا «بذلك عرض العروى فى ختام كتابه عن «تاريخ المغرب» ثلاث ملاحظات تتعلق ببناء الدولة فى المغرب، ومواقف المغاربة تجاه السلطة، وتغيير التقاليد الموروثة.

إحداها أن البنى التى تقوم عليها الدولة المغربية والتى تدعمت بفعل الضغوط التى مارستها السلطة الاستعمارية، ليست على مستوى الحاجات الحديثة للبلاد، بل ولن تصبح كذلك أبدا.

والأخرى أن رفض التعاون مع السلطة السياسية، كان أمراً مفهوماً تماما فى ظل الاحتلال الفرنسى، إذ كان هذا الرفض يمثل شكلا من أشكال المقاومة الوطنية. أما فى الوقت الحاضر فإن مثل هذا الرفض لابد من وضع حد له لزوال مبرره. ولتحقيق هذا التغيير فإن على الدولة ألا تستعين بالعنف، وعليها أن تعتمد على قدرتها على إقناع المواطنين بضرورة إجراء هذا التغيير.

والأخيرة أن أسوأ السياسات هى تلك التى تقوم على التقاليد والقواعد التى كانت متبعة فى ظل الأنظمة السابقة للمغرب. فمثل هذه السياسات تمثل تبريرا ضمنيا للأساليب التى اتبعتها السلطة الاستعمارية، ومن ثم فإنها تعد إجرامية لكونها تحافظ على البنى التى ساهمت فى إفساد أوضاع البلاد. فحسب العروى فإن الدفاع عن تقاليد سكان الجبل والريف، وإحباط التطوير الحضرى، وتشجيع الهجرة إلى الخارج كمخرج من الأزمة الاجتماعية الراهنة، وهو ما تقوم به الحكومة بالفعل، ليس سوى دليل دائم لإثبات صحة الحكم الذى أصدرته السلطة الاستعمارية فى حق الشعب المغربى.

وبعد أربع سنوات، عمد العروى إلى توسيع نطاق تحليله ليشمل الإشكالية المرتبطة بمفهوم الحرية على المستوى العربى. وعلى عكس آراء بعض المستشرقين التى انتهت إلى أن مفهوم الحرية لم يكن معروفا فى الثقافة العربية التقليدية، فإنه أثبت من خلال الدراسات السوسيولوجية وتحليل المفردات اللغوية، أن العرب رفعوا من شأن الحرية فى المجالات الأخلاقية والقانونية، بالرغم من أنهم لم يعطوها أهمية كبيرة فى المجالات السياسية والاقتصادية. وقد لاحظ العروى مع هذا أن مجال عمل السلطة السياسية فى الدولة الشرقية التقليدية كان ضعيفاً للغاية، لأن قدرة الدولة على التدخل خارج العاصمة، بل وفى المسائل الاقتصادية والاجتماعية، كانت محدودة إلى حد ما، وذلك إذا قيست بقدرة الدولة العربية الحديثة على التدخل فى نفس المجالات. ولاحظ من ناحية أخرى أن المواطنين العرب فى الوقت الحاضر أكثر اهتماما بقيم المساواة والتنمية والأصالة، ولكن هذه القيم تشكل أبعادا أخرى للحرية. فالمساواة تمثل بالنسبة للمواطن العربى حريته فى مواجهة الآخرين، وبصفة خاصة فى مواجهة أعضاء الجماعات والطبقات التى تتمتع بالثراء داخل المجتمع. والتنمية تؤدى إلى التحرر من هيمنة البلدان المتقدمة، كما أن الأصالة تعنى الحرية فى مواجهة الثقافة الغربية. وهو يرجو قراءه العرب الإقلاع عن الأخذ بتعريف الدول العربية لهذه القيم، لأن هذا التعريف يؤدى إلى تدعيم سلطتها على حساب الحريات الفردية. وهو يرجو أيضا أن يتذكر قراؤه أن المساواة والتنمية والأصالة هى وسائل الحرية، وأن التقدم رهن بالأهمية التى يعطيها المجتمع ككل للحرية باعتبارها قيمة فى ذاتها. (عبدالله العروى ١٩٨١، ص ١١- ٢٥ و ١٠٥- ١٠٨).

اتفق المؤلفون الثلاثة إذن، من خلال حجج مختلفة، على ما للحرية السياسية من أهمية جوهرية إذ رأى أحدهم أن الحرية السياسية لازمة لتسهيل عملية التنمية الاقتصادية واعتبرها الآخر عنصرا ضروريا فى مشروع التحرير الكلى للمجتمع، ووجدها الثالث مرتبطة أشد الارتباط بإشكاليات مشروعية السلطة السياسية.

ولم يتميز موقف الليبراليين العرب الجدد من الحرية الاقتصادية بذات القدر من الوضوح فبالنسبة للمرزوقى أو العروى فإن معرفة موقفهما من الحرية تستلزم البحث الدقيق فى كل إنتاجهما، إذ يخيل للقارىء أن الاقتصاد عندهما يمثل طريقا للوصول إلى الحرية، وأنه من الممكن قبولهما لأى تنظيم اقتصادى طالما أنه فعال. وهذه النظرة البادية فى كتابات هذين المفكرين المغاربيين، والتى تقوم على عدم التفرقة بين تنظيم اقتصادى وآخر من حيث إمكان توافقه مع المجتمع الليبرالى، تتعارض مع صلابة ووضوح موقف المفكر المصرى سعيد النجار من هذه المسألة. فمفهومه للحرية وثيق الصلة بالفلسفة الفردية. فوفقا له فإن الملكية العامة لوسائل الإنتاج هى سمة الدولة الشمولية. ومما لا يدعو إلى الدهشة ذهب إلى أن الدور الغالب للقطاع العام فى الاقتصاد المصرى هو المصدر الرئيسى للصعوبات الاجتماعية والاقتصادية التى تعانى منها مصر فى الوقت الحاضر. وتأتى خصخصة القطاع العام فى مقدمة عناصر البرنامج الاقتصادى الذى كتبه بنفسه لجمعية النداء الجديد (سعيد النجار ص ١ و ص ص ٨ – ١٨)، لكون الازدهار الاقتصادى لمصر يرتبط فى نظره ارتباطا وثيقا بازدهار قطاعها الخاص، وبانفتاح اقتصادها أمام الاستثمارات الأجنبية.

أما المرزوقى، فلقد بنى آماله حول التحرير الاقتصادى والاجتماعى للمواطنين التونسيين، على إسهام العلم والتكنولوجيا وخاصة فى عصر «الحضارة الرابعة»، التى بدت إرهاصاتها مع نهاية القرن العشرين. والحضارة الرابعة هى حضارة الأنظمة الآلية للمعلومات والإنسان الآلى. ولقد سبقتها ثلاثة عصور حضارية أخرى هى: العصر البدائى، الذى اعتبر الكاتب أنه يمثل حضارة، والحضارة الزراعية، وعصر الحضارة الصناعية. وتبعاً له فإن مما يعوق الأخذ بأساليب الحضارة الرابعة التمسك بالمذاهب الأيديولوجية الجامدة، أى أنه أعطى لحرية الفكر نفس الأهمية التى أعطاها سعيد النجار

للحرية الاقتصادية ولذلك فلقد ألف كتابا من ١٥٠ صفحة، خصصه لبيان الآثار ذات الضرر البالغ التى تنجم عن المساس بحرية الفكر. وقدم مثالين للأيديولوجيات التى تعوق التقدم العلمى: الأيديولوجيا الدينية والأيديولوجيا الماركسية فى الاتحاد السوفيتى السابق. وذهب إلى أن النظام الاقتصادى الذى يسمح بأحسن استخدام لما يوفره التقدم العلمى والتكنولوجى من إمكانات التحرر من الصعوبات المادية، هو ذلك النظام الذى يترك للأفراد والمنشآت حرية التكيف مع الاحتياجات الجديدة للمستهلكين والتقنيات الحديثة للإنتاج فى نفس الوقت. مؤلفات الكاتب المستقبلى الأمريكى ألفين توفلر مصدر رئيسى لكتاباته (المرزوقى ١٩٩٠، ص ٨٢-٩٩).

يعتبر العروى هو الوحيد، من بين المفكرين الثلاثة، الذى خصص كتيبا لشرح فهمه للحرية، ومع هذا نجد أن الشق الاقتصادى للحرية لم يحتل إلا مكانا صغيرا فيه. ومن هنا فإن قارىء العروى الذى يهتم بالعلاقة بين الحرية الاقتصادية وفئات الحرية الأخرى، لابد أن يصاب بخيبة أمل، عندما يطالع فى الفصل المخصص لسوسيولوجيا الحرية، أن الاقتصاد لا يضمن حرية الإنسان، ولكنه يوفر له فقط أساليب تحقيق هذه الحرية فى ظل شروط أخرى سياسية وثقافية بل ونفسية. لقد استند العروى إلى المؤشرات التى قدمها الاقتصاديون العرب، وخلص الى أن مستوى الحرية الفردية منخفض للغاية فى كل البلدان العربية؛ بما فيها بلدان الخليج، بالرغم من التقدم الذى تحقق فى المجال الصحى وفى معدل الحياة. وأردف قائلا: إن الاقتصاديين العرب يشرحون السياسات التى يمكن أن تحسن المستوى المادى والثقافى للمواطنين، لكى تتوفر لهم عندئذ فرصة تحقيق حرية أوسع. لكنه لم يشر إلى ما يمكن للقطاع الخاص أن يقدمه من مساهمة فى هذا الشأن، أو إلى معوقات التقدم الاقتصادى التى يمكن أن تنشأ نتيجة لوجود قطاع عام واسع، مثلما يفعل أقرانه المصريون.

والاهتمام الذى يبديه الليبراليون المصريون الجدد إزاء المسائل الاقتصادية يبعدهم، ليس فقط عن زملائهم العرب، بل كذلك عمن سبقهم من الليبراليين المصريين. ومع هذا فإن كل الليبراليين الجدد داخل العالم العربى يشتركون فيما بينهم، وخلافا لكل من سبقهم من الليبراليين، فى عدائهم الضمنى أو الصريح لما يطلق عليه «الإسلام السياسى»،

المتمثل فى أفكار الحركات الإسلامية داخل بلدانهم العربية. ولاشك أنهم لا يترددون فى إعلان احترامهم، بل وارتباطهم، بالمبادئ السنية الإسلامية القويمة. وقد يقول أعداؤهم إن الليبراليين الجدد «علمانيون» يريدون تحويل العقيدة الدينية الى شأن خاص. ويعبر الليبراليون الجدد عن هذا الموقف لكن بأسلوب آخر، وذلك بإعلان ارتباطهم بتفسير «مستنير» للعلاقة بين الإسلام والسياسة. ويذهب بعض الليبراليين الجدد إلى مدى أبعد، وذلك بمحاولة هدم الأسس النظرية لموقف الحركات الإسلامية. فهم يقررون أن تصور هذه الحركات للعصر الذهبى للاسلام هو مجرد أسطورة لا ترتبط بالواقع.

وعلى سبيل المثال فإن سعيد النجار أيد التفسير المستنير للإسلام على حد عنوان إحدى الرسائل الصادرة عن جمعية النداء الجديد. فلقد تضمنت هذه الرسالة ستة مبادئ يتعين الاعتراف بها حتى يمكن لشعار الحركات الإسلامية «الاسلام هو الحل» أن يصبح مقبولا من التيارات السياسية الأخرى، وتلك المبادئ هى:

١ – يتعين ألا تتعارض تفسيرات الإسلام مع العلم، لأن الإسلام حسب رأيه هو دين العقل.

٢ – إن السيطرة على التخلف والفقر والتبعية لها الأولوية الأولى بالنسبة لمصر ولكل البلدان الإسلامية. والواجب الأول للمسلم هو أن يعرف أسباب تفوق الحضارة الغربية. وأن يستخلص من التقدم الغربى دروساً يستفيد بها فى جميع المجالات سواء منها التقنية والعلمية، أو الاجتماعية والثقافية.

٣ – إن التفسير «المستنير» للشريعة الإسلامية لا يتعارض مع حقوق الإنسان الأساسية. وهذا التفسير هو وحده الذى يتفق مع مبادئ العدالة الإسلامية.

٤ – إن دستور الدولة هو قضية تخص كل مواطنيها ولابد بالتالى أن يحوز الدستور موافقة الجميع، بخلاف البرامج السياسية التى تعكس وجهة نظر كل حزب أو تنظيم سياسى على حدة.

٥ – إن الأغلبية فى النظام الديمقراطى هى أغلبية تتفاوت تبعا لكل حالة، ولكنها لا يمكن أن تكون مساوية فى أية حالة لطائفة دينية أو عرقية. ومن الممكن فى ظل نظام ديمقراطى أن تتحول الأغلبية إلى أقلية، تبعا للتعبير الذى يطرأ على اتجاهات المواطنين.

وبالتالى لا يمكن لأى حزب سياسى إذا احترم قواعد اللعبة الديمقراطية أن يضمن لنفسه البقاء فى السلطة.

٦ - وأخيراً فإن على كل القوى السياسية فى مصر أن تلتزم بقبول بعض القيم العليا التى لا يجوز لأية أغلبية برلمانية التخلى عنها. ولابد لكل التشريعات بالتالى أن تستلهم هذه القيم العليا (سعيد النجار ٢٣، ص ص ٣ - ٨).

وذهب عبدالله العروى إلى مدى أبعد. فهو لم يكتف بتقديم تفسير «مستنير» للدين، ولكنه أقام تفرقة واضحة بين تعاليم الدين وتصور الإسلاميين لتاريخ بلادهم وقدم بالتالى قراءته للتاريخ ومفادها أن الدولة العربية، منذ عصر الأمويين، تحولت إلى دولة استبدادية وراثية تبتعد تماماً عن نموذج الخلافة الذى ألهم فقهاء المسلمين وأوضح تفصيلاً فى كتابه «الإسلام والحداثة»، المسافة البعيدة التى باتت تفصل حقيقة الدول الإسلامية منذ ذلك العصر عن تصور المسلمين لهذه الحقيقة. وأضاف إلى ذلك أن أحلام «المدينة الفاضلة» التى عبر عنها بعض الفلاسفة من أمثال ابن رشد والفارابى، لم تكن إلا تعبيراً مقنعا عن معارضتهم للنظام السياسى الذى كان سائدا فى عصرهم.

وعلى صعيد آخر، تعرض العروى لإحياء الخلافة، باعتباره هدفا ساميا تنادى به حركات إسلامية كثيرة، ووصفه على أنه مجرد يوتوبيا. واستنادا الى بعض الحجج التى ذكرها ابن خلدون، لاحظ العروى أن الإنسان العادى أو «الطبيعى» يكون أكثر استجابة أمام القوة أو أمام المصلحة. ووجد أن الجماعة السياسية التى تتأسس على أى مثل أعلى دون غيره، ولو كان مستلهما من معتقدات دينية، إنما تنتمى إلى مجال اليوتوبيا، الذى يقوم على خيال يستحيل على البشر تحقيقه، أكثر مما تنتمى إلى مجال الممكن (العروى، ١٩٨٦، ص ص ١١ - ٤٦).

وقدم المرزوقى تحليلا للعلاقة التى تربط الأيديولوجيات (التى يدعوها العروى الخيالات المثالية) يقترب كثيرا من تحليل المفكر المغربى. وقد حرص فى كتاب جمع مقالاته ونشر فى عام ١٩٨٦ ،على تذكير أتباع مختلف الأيديولوجيات، من إسلامية وماركسية ومسيحية، بأن المسافة التى تفصل بين نظرياتهم والتطبيق العملى، وبين خطابهم الأيديولوجى والحقيقة كانت دائما هائلة. وأشار بفخر فى إحدى مقالاته إلى

المعركة الظافرة التى خاضتها الرابطة التونسية لحقوق الإنسان ضد أنصار حركة الاتجاه الإسلامى (حركة النهضة فيما بعد) بمناسبة تأييد الرابطة لقانون الأسرة الذى صدر فى تونس. وكانت حركة الاتجاه الإسلامى قد اعتبرت هذا القانون مخالفا لتعاليم الإسلام. وفى مقالة أخرى حذر المرزوقى التونسيين من خطر قيام نظام شمولى آخر يخضع لسيطرة أيديولوجية أخرى فى إشارة الى حركة الاتجاه الإسلامى. والفكرة الرئيسية، فى الكثير من كتبه، ترجع مسئولية فشل كل الأيديولوجيات الكبرى الى أولئك الذين يستخدمون الأيديولوجية للدفاع عن مصالحهم المادية ومطامعهم الشخصية. وهكذا، حسب قوله، أصبح الإسلام الذى نادى بالحرية والمساواة والعدالة أساساً أيديولوجيا لأنظمة قمعية واستبدادية (المرزوقى ١٩٨٦، ص ص ٣١- ٥١، و١٠٨و ١٤٦- ١٥٢).

وهذا الموقف الذى اتخذه الليبراليون الجدد فى العالم العربى من الحركات الإسلامية يتفق، من وجهة نظرهم، مع تناولهم العام للمسائل السياسية والاجتماعية، وهو تناول يفضل العقلنة. والعقلنة عند الليبراليين الجدد تعنى أولاً الرجوع الى العقل باعتباره المعيار الوحيد للحقيقة، وتعنى ثانيا الأخذ بالواقعية لتحديد ما يمكن أن يصبح مقبولا كمشروع سياسى. ولهذا فإن الليبراليين الجدد لا يعارضون الوحدة العربية، ولكنهم يطلبون ببساطة أن تؤسس هذه الوحدة على علاقات تقوم على المصالح الواقعية بين الدول العربية، دون أن تكتفى، حسب المفكر التونسى بمشاعر التضامن ضد الأعداء المشتركين للأمة العربية (المرزوقى ١٩٨٦، ص ١١١- ١٣١، العروى، ١٩٨١، ص ١٥٩- ١٧١).

ثانياً: الليبراليون الجدد ومسألة العدالة الاجتماعية

لابد من الاعتراف، بادىء ذى بدء، بأن فكرة العدالة ليست من بين المسائل الهامة التى تشغل الليبراليين الجدد فى العالم العربى. وباستثناء بعض أفكار جاءت فى منشورات جمعية النداء الجديد، حول المسائل المتعلقة بالعدالة الاجتماعية، مثل مشاكل البطالة التى زادت خطورتها على الأرجح كنتيجة لبرنامج الإصلاح الاقتصادى، نادرا ما نجد كلمة عدالة فى كتابات الليبراليين الجدد الآخرين. وإذا كان عبدالله العروى قد نشر ثلاثة كتيبات تناولت مفاهيم سياسية هامة مثل الحرية والأيديولوجية والدولة، فهو ربما لم

يتساءل عما إذا كان مفهوم العدالة يستحق منه أيضا كتابا رابعا فى هذه السلسلة أم لا. لقد اهتم المنصف المرزوقى بغير شك بالمسائل الاجتماعية. فتناول مشكلة الفقر فى كثير من فصول كتبه، أخذاً فى الاعتبار أنه كان قد بنى شهرته أصلا على تجاربه كطبيب فى الأحياء الفقيرة من المدن التونسية، ومع هذا نبحث دون جدوى فى كتبه لكى نعرف مفهومه للعدالة، ولا نجد فيها أية مناقشة حولها.

وبالمثل فإن علينا أن نبحث عن كثب عن الإشارات المباشرة التى جاءت فى كتب الليبراليين المصريين الجدد وتناولت مسألة العدالة الاجتماعية، ثم نحاول استنتاج الموقف من هذه المسألة فى كتابات الليبراليين العرب الجدد الآخرين.

لقد أدرك رئيس جمعية النداء الجديد المصرية ما للبعد الاجتماعى من أهمية فى برنامج الإصلاح الاقتصادى المصرى، خاصة أن كثيرا من المراقبين عبروا عن خوفهم من أن يؤدى تنفيذ مثل هذا البرنامج إلى استفحال مشكلة البطالة وتعميق حدة التفاوت الاجتماعى. فتناول فى الخطاب الذى افتتح به النشاط الثقافى للنداء الجديد، علاقة النموذج الذى تقترحه الجمعية لتحقيق الإصلاح الاقتصادى بالعدالة الاجتماعية. وخصص لبحث هذه المسألة ثلاث صفحات، من بين ٢٣ صفحة، عبر فيها عن اقتناعه بأن الكفاءة الاقتصادية شرط لازم لا تتحقق العدالة الاجتماعية دون توافره، وعن ثقته فى أن اقتصادا فى أزمة لا يمكنه فى أى وقت ضمان رخاء أغلبية الناس، أو حتى إرضاء حاجاتهم الأكثر ضرورة. ولكنه أضاف إلى هذا أنه لا يجب الاكتفاء بأداء السوق من أجل توزيع ثمار التنمية على الناس. فتدخل الدولة ضرورى لضمان استفادة أغلبية المواطنين من تلك الثمار. وتستطيع الدولة، تحقيقا لهذا الهدف، أن تقدم خدمات اجتماعية فى مجالات كثيرة مثل التعليم والصحة والسكن. فعلى الدولة الليبرالية، حسب رأيه، أن تحترم مبدأ تكافؤ الفرص، وأن تضمن تحقيقه من خلال سياستها الضريبية والمالية، فتزيد من عبء الضريبة على الأغنياء، كما تزيد من الإنفاق العام لصالح الطبقات الفقيرة، ولكن بشرط ألا تؤدى سياستها الخاصة بإعادة توزيع الدخل إلى تثبيط الجهود الرامية إلى تحسين الكفاءة الاقتصادية (النجار، ١٩٩٣، ص ص ١٣ – ١٦) ثم عاد النجار ليتناول هذا البعد الاجتماعى مرة أخرى فى رسالة نشرتها الجمعية تناولت العلاقة بين البطالة

وعمليات تحويل الاقتصاد المصرى بهدف زيادة قدرته التصديرية. ولا نجد بين الخمس وعشرين رسالة التى تتضمنها هذه المجموعة، أية رسالة أخرى تعرضت لهذه المسألة.

ومن ناحيته كان المرزوقى يقدر بغير شك ما للمشاكل الاجتماعية فى تونس من أهمية. ولكن يبدو، استخلاصا من أعماله السياسية والفكرية، أن مفهومه للعدالة أكثر اتساما من سابقه بطابع كلى، فلقد راعى احترام كل الحقوق الإنسانية سواء كانت فردية أو مشتركة، مدنية أو سياسية أو اقتصادية، اجتماعية أو ثقافية. وأشاد بالرابطة التونسية لحقوق الانسان لأنها دافعت عن حق يهودى تونسى فى أن يصبح عضوا فى مجلسها التنفيذى، ولأنها استطاعت أن تتمسك بموقفها المؤيد للحقوق التى اكتسبتها المرأة التونسية. كما عبر عن تضامنه مع الفلسطينيين بصفة عامة، ومع سكان مخيمى صابرا وشاتيلا بصفة خاصة، بوصفهم ضحايا الأعمال الوحشية التى ارتكبتها، ميليشيات مارونية بدعم من إسرائيل فى عام ١٩٨٢. وظهر هذا المفهوم الكلى للعدالة عند المرزوقى فى مشروعه الخاص بالتحرير الكامل للمجتمع، إذ أشار فيه إلى الحقوق التى يجب ضمانها للإنسان، وكان الحق الأول بينها، حسب رأيه، هو حق التحرر من الأمراض ومن الجوع (المرزوقى، ١٩٨٦). لكن المرزوقى ظل محتفظا بأمله الخاص بإمكان محاربة الفقر بواسطة التكنولوجيا، ذلك لأن تكنولوجيا الحضارة الرابعة يمكنها أن تضمن القضاء على الجوع والفقر. والمهمة الأولى فى نظره هى العمل على زيادة الإنتاج، وبعدها سيصبح من الممكن إعادة توزيع الدخل القومى. وكان يدرك جيدا أن التكنولوجيا قد تصبح أداة للاستبداد، وأن من الممكن استخدامها لصالح الطبقات الغنية دون غيرها. ولكنه لم يوضح السبيل للحيلولة دون تحقق الآثار الضارة لتكنولوجيا ذات وجهين (المرزوقى، ١٩٩٠، الفصل الرابع)

ما هو المعيار الذى نحكم به على مفهوم العدالة كما نستخلصه من أعمال الليبراليين العرب الجدد؟ لاشك أن على الكاتب الامتناع عن فرض مفهومه الخاص للعدالة، حتى لا يجعل من هذا المفهوم الخاص معيارا يبحث به القيم التى يعبر عنها الليبراليون الجدد، خاصة إذا كان الكاتب لا يشاركهم الرؤية، ويعتبر نفسه أكثر اقترابا من رؤية أخرى للعالم يسميها علماء السياسة «الجماعية»، وهو مفهوم يراه البعض نقيضا للمفهوم الليبرالى

وخاصة فى صياغته التقليدية. هناك معياران قد يقبلهما الليبراليون الجدد. المعيار الأول هو مدى أهمية العدالة فى مخططهم الفكرى. والمعيار الثانى هو ما تغفل كتاباتهم عن الإشارة إليه، خاصة فيما يتعلق بمسائل اعتبرها الليبراليون فى بلدان أخرى مسائل جوهرية. ومن الممكن إضافة معيارين آخرين ربما يكونان مجالا للخلاف، ولكن الليبراليين الجدد من العرب يرونهما متعلقين بمشاكل هامة لابد من تسويتها وإيجاد حلول لها لنجاح المشروع الليبرالى نفسه. والمقصود هو الخوف من أن يؤدى المشروع الليبرالى الى خدمة مصالح الأثرياء فحسب، على حساب مصالح الجماعات المحرومة. وكذلك الصعوبات التى تنشأ نتيجة لتنفيذ السياسات التى يرى الليبراليون الجدد أنها كفيلة بتحقيق العداله، بمعرفة بيروقراطيين عرب يشيع عنهم الفساد.

أما فيما يتعلق بمدى الأهمية التى ينسبها الليبراليون الجدد للمسائل التى تتعلق بالعدالة فمن الممكن القول أنها محدودة إلى حد ما. والليبراليون المصريون الجدد هم وحدهم الذين عبروا عن خوفهم من أن ينظر الرأى العام الى مشروعهم نظرة تنم عن عدم الرضاء لعدم اتفاقه مع مقتضيات العدالة. فاهتموا بتوضيح مفهومهم للعدالة الاجتماعية فى الخطاب الذى افتتحوا به نشاطاتهم الثقافية، وعبروا عنه أيضا تعبيرا جزئيا فى أحد الكتيبات الخمسة والعشرين المعنونة «رسائل النداء الجديد». وهذا على عكس الليبراليين الجدد فى البلدان العربية الأخرى، إذ لم يتضح حتى الآن مفهومهم للعدالة. وفى جميع الأحوال فهم يرون جميعا أن اعتبارات العدالة الاجتماعية يجب ألا تدفع السلطات العامة إلى التضحية بالأوضاع اللازم توافرها من أجل تشجيع الكفاءة الاقتصادية. إذن فالليبراليون الجدد فى العالم العربى، شأنهم شأن الليبراليين الجدد فى كافة البلدان، وخاصة فى الغرب، يستخدمون نفس الخطاب: الكفاءة الاقتصادية والربحية والتنافسية قبل أى شىء آخر. أما المسائل المتعلقة بإعادة توزيع الدخل، فمن الممكن تسويتها فيما بعد.

ومن زاوية أخرى لا يتناول الليبراليون الجدد المسألة الشائكة التى تتعلق بالتوفيق بين الحرية والعدالة، والتى كثيرا ما شغلت ليبراليى الغرب. فلقد خصص جون رولز، وهو أحد عمداء الفلسفة الليبرالية فى الولايات المتحدة، كثيرا من أعماله لمحاولة تطوير منهج قادر على إيجاد حل لهذا التناقض الملازم للمذهب الليبرالى. وقد كانت هذه المسألة أيضا

مجالا لمناقشات حامية الوطيس بين مؤيدى المفاهيم الليبرالية ومؤيدى المفاهيم الجماعية للعدالة، وهى مناقشات تدور منذ عشرين عاما على صفحات الصحف الأكاديمية العربية، ولكن لم يكن لها أى صدى فى خطاب الليبراليين العرب الجدد.

ومن الممكن القول أيضا إنه، باستثناء الليبراليين التونسيين الجدد فى رابطة حقوق الإنسان، اتسمت المواقف السياسية لليبراليين العرب الجدد، وخاصة فى مصر، بالانتقائية الشديدة فى الكثير من الأحيان. فنجد أن رئيس جمعية النداء الجديد، وكذلك النشرة الشهرية التى تصدر عن الجمعية، أعلنا عدم رضائهما عن مشروع قانون خاص بالغرف التجارية، قام بإعداده خبراء الحكومة المصرية، لأن المشروع قيد حرية رجال الأعمال فى تكوين الجمعيات الممثلة لهم. ولكنهما من ناحية أخرى التزما الصمت التام إزاء مشروع قانون آخر حرم العمال من حقوق كثيرة اعترفت بها اتفاقيات دولية للعمل وصدقت عليها الحكومة المصرية، ولكنه يعطى لرجال الأعمال حق فصل العمال، وهو حق ظل حتى ذلك الوقت خاضعا لشروط عديدة تنظمه. كما سارع رئيس جمعية النداء الجديد الى استنكار التدابير الادارية التى اتخذها وزير التموين لحظر بيع المنتجات الغذائية الفاسدة. وعلى حسب رأيه كان المفروض فى مثل هذا الوضع العمل على إصدار قوانين مناسبة، وعدم اللجوء إلى التدابير الإدارية بينما لم يحرك رئيس الجمعية ساكنا عندما تم إلقاء القبض على عمال فى مصانع نسيج كفر الدوار، وظلوا محبوسين عدة أسابيع خلال أكتوبر ١٩٩٤، اثر إضراب نظمه العمال احتجاجا على الأساليب الادارية التعسفية التى اتبعها رئيس مجلس إدارة الشركة التى يعملون فيها (سعيد النجار فى الوفد عام ١٩٩٥، النداء الجديد رقم ٤ فى ١٩٩٤).

إن توزيع السلطة السياسية فى المجتمع الليبرالى سيظل دائما غير عادل فى الواقع، بالرغم من النيات الحسنة لكل الليبراليين، الجدد منهم وغير الجدد، فى جميع البلدان. والسبب هو عدم التكافؤ داخل كل المجتمعات فى توزيع الموارد السياسية بما فيها الوقت والمال والمعرفة والقدرة التنظيمية والصلات الاستراتيجية والهيبة... الخ. ويزداد عدم التكافؤ المشار إليه أساساً فى المجتمع الليبرالى. فهذا المجتمع يقوم على احترام الملكيات الخاصة واستغلالها، وفيه يكون توزيع هذه الملكيات بين مختلف الطبقات الاجتماعية متسما بالتفاوت الواسع. ومن الممكن تحقيق توازن اكبر فى توزيع السلطة السياسية، لو

أمكن اتخاذ تدابير لزيادة الموارد السياسية الموضوعة تحت تصرف الطبقات والجماعات المحرومة، بما فيها الطبقة العاملة والفلاحون والسكان المهمشون داخل المدن والريف. ولا ترد هذه المسألة، وربما لم ترد أبدا من قبل، على جدول أعمال الليبراليين الجدد (J. ,1993 , W. Lund PP. 650 - 656 , 1993 , Mulhall & Swift ; 1993 1971, Rawls pp.577-600).

وفى النهاية فإن ما يتم الإعلان عنه من اتفاقات ومواثيق معقودة بين بيروقراطيات البلدان العربية من مختلف الأنظمة السياسية، وبين أوساط الأعمال، الوطنية منها والدولية، تزيد من صعوبة تحقيق نظام ليبرالى أكثر توازنا فى هذه البلدان. وتحظى هذه الاتفاقات بمساندة المؤسسات المالية الدولية والحكومات المانحة للمعونات. بل إن هذه الجهات تعتبر أن الاتفاقات المشار إليها شرط ضرورى لتسهيل الحوار بين حكومات الجنوب ومشاركيها من الاقتصاديين من وطنيين وأجانب. إن هذه الاتفاقات مواتية بالتأكيد لأطرافها المعنيين، ولكن ليس من المؤكد أنها ستكون مواتية بنفس الدرجة للمجتمع بأكمله ومتفقة مع الصالح العام ومدعمة للديمقراطية فى المدى الطويل (Y. Sadowski , 1991 , C. Murphy, 1955).

الخلاصـــــة

من خلال هذه الدراسة يلاحظ وجود بعض الاختلافات بين الليبراليين الجدد فى العالم العربى من ناحية، وبين من سبقهم من الليبراليين وأمثالهم فى العالم الغربى من ناحية أخرى. فعند مقارنتهم بمن سبقهم، يتضح أن الليبراليين الجدد أكثر عداء للحركات الإسلامية. ولا ننسى فى هذا المجال أن الليبراليين السابقين، فى مصر والمغرب بصفة خاصة، كانوا إما من أتباع زعماء دينيين مصلحين من أمثال سعد زغلول فى مصر، أو من أنصار حركات إسلامية إصلاحية، وكان هذا هو شأن علال الفاسى فى المغرب. ويشكك الليبراليون الجدد فى العالم العربى، إلى حد ما، فى الأهداف العظمى للنضال العربى مثل الوحدة العربية والتضامن الإسلامى. إنهم لا يعارضون هذه الأفكار النبيلة ولكنهم يفضلون المخططات المتسمة بواقعية أكبر من حيث إمكان الوصول إليها. فهم ينتمون إلى جيل كان أقل تفاؤلا، خاب فأله إلى حد ما بعد هذا القدر الكبير من الهزائم

التى حاقت بالدعوة العربية والإسلامية. ويتجه اهتمام بعض الليبراليين الجدد، وخاصة فى مصر، إلى الإدارة الاقتصادية لبلادهم، علماً بأن طلعت حرب الاقتصادى الشهير كان من أعلام الحركة الوطنية المصرية.

وبالنسبة للاختلافات التى تفصل بين الليبراليين الجدد فى العالم العربى وزملائهم فى الغرب، فهناك مسألتان تستحقان الذكر. فمن جهة فإن موقف الليبراليين الجدد فى العالم العربى من الحركات الإسلامية يقوم على النقد الشديد لها، وهم يؤيدون الأخذ بتفسير «مستنير» للدين، ولكن لا يستطيعون الذهاب إلى أبعد من هذا الحد، كأن يعلنون، مثل زملائهم فى الغرب، تأييد العلمانية أو الدعوة إلى الفصل الكامل بين الدين والدولة. وهم قد يكونون فى الواقع علمانيين فى نطاق حياتهم الخاصة، ولكنهم يمتنعون عن الجهر بذلك علنا. وعلى خلاف زملائهم فى الغرب، لا نجد عند الليبراليين العرب الجدد وعيا بمدى التعارض القائم بين مبدأ الحرية ومبدأ المساواة.

ومن جهة أخرى قد يبدو أن الليبراليين الجدد فى مصر أكثر اهتماما نسبيا بمراعاة اعتبارات العدالة الاجتماعية فى عملية الإصلاح الاقتصادى التى يوصى بها البنك الدولى. وبالرغم من هذا فهم لا يعطون لهذه الاعتبارات أهمية كبيرة فى خطابهم ونشاطاتهم، فكيف يمكن تفسير هذا الاختلاف بين موقف الليبراليين العرب الجدد وموقف زملائهم فى الغرب من حيث مدى الأهمية التى تمثلها العدالة فى خطاب كل منهم؟ وكيف يمكن تفسير الاختلاف بين الليبراليين العرب الجدد بالنسبة لنفس هذه المسألة؟ قد يرد البعض هذا الاختلاف إلى سير حياة الليبراليين العرب الجدد، فسعيد النجار كان أستاذا للاقتصاد ومن كبار موظفى الهيئات الاقتصادية الدولية، بينما يعمل المرزوقى استاذا للطب، والعروى استاذا للتاريخ. ولكن لا يمكن لاختلاف الطريق المهنى لكل من الجامعيين الثلاثة أن يقدم بمفرده تفسيرا كافيا فى هذا الشأن. أما التأثير الأقوى فهو نابع من الظروف الخاصة بكل بلد ومن خبرته التاريخية الذاتية، لكونه أقدر على تفسير هذه الاختلافات. فلاشك أن فى مصر أهمية نسبية أكبر للقطاع العام، وفيها حنين للأمن المادى للمرحلة الناصرية عندما كانت ترفع الشعارات الاشتراكية، ولم يقترب النظام التونسى من التوجهات الاشتراكية إلا لفترة قصيرة بالقياس الى النظام الناصرى. أما فى المغرب فقد كانت الأفكار التى تدعو فيها للاشتراكية من قبيل الاحلام التى

تداعب بعض جماعات المعارضة اليسارية، ولم تدرج فى أى وقت على جدول أعمال الحكومات المغربية، وهى حكومات يعينها الملك فى معظم الأحيان من أبناء البورجوازية المغربية الكبيرة .وعلى الجملة فإن الحركة العمالية فى هذه البلدان الثلاثة خلال السنوات الأخيرة، سواء لخضوعها للرقابة البيروقراطية فى مصر، أو لتفككها فى كل من تونس والمغرب تتسم بالضعف على نحو يبعد المسألة الاجتماعية من نطاق اهتمام الليبراليين الجدد.

ونشير فى النهاية إلى أن العروى يفسر كثرة الكلام حول الحرية فى العالم العربى، بغياب هذه الحرية نفسها فى بلدانه. فلابد أن يكثر الحديث عما ينقصنا (العروى ١٩٨١، ص ص ١٠٥-١٠٨) . وهكذا يبدو أن الليبراليين الجدد فى العالم العربى يرون، فى هذه الفترة بالذات من التاريخ العربى، أن التقدم نحو تحقيق قدر أكبر من الحريات هو الطريق الوحيد الذى يمكن أن يسلم الى العدالة أو إلى أية قيمة أخرى تستحق السعى إليها.

مراجـــع الدراســة

(١) المنصف المرزوقى، **دع وطنى يستيقظ: فى السياسة الأخرى** وتونس دار النشر للمغرب العربى، ١٩٨٦.

(٢) المنصف المرزوقى، **فى سجن العقل، من حلم التحرير إلى كابوس الاستبداد**. تونس: دار المغرب العربى للنشر، ١٩٩٠.

(٣) د. سعيد النجار، نحو تفسير مستنير للتراث، **رسائل النداء الجديد**، عدد ٢٣.

(٤) ———، الديمقراطية ومستقبل التنمية فى مصر، **رسائل النداء الجديد**، عدد ٥.

(٥) ———، البطالة والتحول نحو اقتصاد التصدير، رسائل النداء الجديد، عدد ٨.

(٦) ———، مصر وتحديات العصر، خطاب بمناسبة افتتاح الدورة الثقافية الأولى لجمعية النداء الجديد بالقاهرة، ١٩٩٣.

(٧) د. عبدالله العروى، تاريخ المغرب، ترجمة الدكتور فاروق دوقام، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧.

(٨) د. عبدالله العروى، مفهوم الدولة: الدار البيضاء ١٩٨١.

(٩) ———، مفهوم الحرية: الدار البيضاء، ١٩٨١.

(١٠) ———، مفهوم الأيدولوجيا، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ١٩٨٣.

(١١) ———، العرب والفكر التاريخى، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ١٩٩٢.

(١٢) Abdalah Al Arawi, Islam et Modernité, Alger: Bouchenne, 1990.

(١٣) Albert Hawani, Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939, London: Oxford University Press, 1962.

(١٤) Anouar Abdel Malek, Idélogie et Renaissance Nationale: L'Egypte Moderne, Paris: Anthropos, 1971.

(١٥) Bernard Levies, Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East, London: Alcove Press, 1973.

(١٦) C. Murphy, The Business of Political Change in Egypt, in Current History, Vol. 94, no. 588, 1995, pp. 18-22.

(١٧) David William & Tom Young, Governance, the World Bank and Liberal Theory, in Political Studies, Vol. 42, 1994, pp. 84-100.

(١٨) Ernest Van Den Haag, Is Libeeralism Just?. In The Public Interest, Vol. 113, 1993, pp. 122-127.

(١٩) John Rawls, A Theorry of Justice, Cambridge, Massachussetts: Haward University Press, 1971.

(٢٠) John Rawls, Political Vegetables? Businessmen and Bureaucrats in the Development of Egyptian Agriculture, Washington: The Brookings Institution, 1993.

(٢١) Michel Elsee, Liberalism During the Constitutional Era and in Contempary Debates, in Policy Studies Journal, Vol. 21, no. 3, 1993, pp. 600-608.

(٢٢) Raphael Patai, The Arab Mind, New York: Charles Charles Scribnerson, 1973.

(٢٤) Samuel P. Huntington, The Third Wave: Democratization in Late Twentieth Century, London and Norman: University of Oklahoma Press, 1993.

(٢٤) Samuel Scheffer, The Appeal of Political Liberalism, in Ethics, no. 105, 1994, pp. 4-22.

(٢٥) Stephen Mulhall & Adam Swift, Liberalism and Communitaism: Whose Misconception?, A. Reply to S. Caney, Liberalism and Communitarism: A Misconceived Debate, in Political Studies, vol. 41, 1993, pp. 650-656.

الفصل الثالث

«الليبرالية الجديدة ما بين الأخلاق والسياسة»

المبحث الأول:

العدالة والملائمة: التجاهل الاقتصادى لأخلاقيات الليبرالية»

أ. جان نويل ڤيرييه

المبحث الثانى:

قضايا الأقليات فى ظل الليبرالية الجديدة:

مع المقارنة بين موقف قيادتى حركة النهضة بتونس والجبهة الاسلامية القومية بالسودان»

د. نيفين عبدالمنعم مسعد

المبحث الأول

العدل والملاءمة

التجاهل الاقتصادى لأخلاقيات الليبرالية

چان نويل فرييه
مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية
CEDEJ

مدخل

أود فى هذا المقام أن أعرض لمشكلة تواجه خبير علم الإنسان (الإنثروبولوجى)، وهى مع ذلك ليست ببعيدة عن مفهوم الليبرالية الذى نتناوله بالبحث. ولا أقصد هنا بالليبرالية «العصر الليبرالى» كما نظر إليها ألبرت حورانى (حورانى، ١٩٨٣)، أولاً: نظراً لعدم كونى مؤرخاً، ومن ثم فإنى لا أتعامل مع الفترة الممتدة من ١٧٨٩ إلى ١٩٣٩؛ وثانياً: لأنى مقتنع بأن مصطلح «ليبرالى» المستخدم فى الفكر العربى -وخاصة لدى الحركات الإصلاحية- يضللنا عن المضمون الفعلى لهذه الحركات. وقد عرضت لوجهة نظرى هذه فى موضع آخر ولن أعود إليها هنا (فرييه، ١٩٩٥). يبقى القول أنى أتفهم الليبرالية وفقاً لمعنيين محددين لايتصلان بالضرورة بطبيعة القوى السياسية والاجتماعية فى العالم العربى المعاصر، وأواجه هذين المعنيين ببعض، المعنى الأول هو الفلسفة السياسية الليبرالية، كما تطورت منذ عهد التنوير، والمعنى الثانى هو المعنى الاقتصادى البحت والذى يتبناه دعاة الترجمة الحرفية لليبرالية.

إذ لايمكن أن تقتصر «الليبرالية» على جملة سلوكياتها الاجتماعية الحالية، والتى تعتبر نموذجاً للترجمة الحرفية للمفهوم على مافى ذلك من انتقاص وتشويه للفكر الليبرالى برمته. كما لايمكن اعتبار أن أطروحة التحول الديمقراطى (أو التحول الليبرالى) أو حتى جملة التطورات التقنية للاقتصاد السياسى؛ خاصة بعد الفصل الحديث نسبياً بين المناحى الأخلاقية والمناحى الاقتصادية (سن، ١٩٩٣)؛ لايمكن اعتبارها بمثابة مخرجات للفلسفة الليبرالية. ثمة ضعف تنظيرى واضح وشبه متعمد يتحمل تبعاته مؤيدو

«اقتصاد السوق» يسهم فى تعميق الإشكاليات السابقة. حتى أصبح من الممكن القول إن فكرة اختزال الليبرالية إلى مجرد أسلوب للتوزيع الأمثل للموارد بما يفضى فى المستقبل القريب أو البعيد إلى تحقيق الرفاهية؛ قد صارت بمثابة أيديولوجيا.

مامن شك فى أن الليبرالية قد اهتمت بالاقتصاد، ولكن من الصعب؛ حتى بالرجوع إلى آدم سميث نفسه؛ إثبات أن هذا الاهتمام كان ينضوى على استقلال «الفلك الاقتصادى» أو المرتبط بفكرة «السوق» عن بقية المضامين الاجتماعية. فقد كانت فكرة التنظيم بالاقتصاد تأخذ فى اعتبارها دائماً وجود «علم اجتماع» و«علم إنسان» يشرحان فلسفة السلوك الآدمى ومبرراته. ولذا فقد أصبح من المعلوم أننا لانستطيع فهم ماكتبه آدم سميث فى كتابه «ثروة الأمم»؛ ذلك الكتاب الذى يستند إليه التكنو-ليبراليون؛ إلا إذا أخذنا فى الاعتبار كونه قد كتب بعد «نظرية الإحساس الأخلاقى». فالليبرالية إنما تهدف بالأساس إلى تحقيق رضاء الأفراد الحقيقيين والمتمتعين بالرشادة بالتبعية، ومن ثم فإنها تهتم برغبات الأفراد ولكن دون أن تختزل الأفراد إلى رغباتهم، وتسعى لإرضاء الأفراد ولكن دون أن تقلصهم فى أثناء ذلك إلى مجرد «شخوص اقتصادية».

ولقد تساءلت؛ على أثر اقتراح من فرانسوا إيرتون؛ عما يمكن أن يقوله خبير فى علم الإنسان يدرس فقراء القاهرة؛ مثل (ويكان، ١٩٨٠؛ إيرلى، ١٩٩٣) لعالم اقتصاد ليبرالى (ينتمى إلى مدرسة الترجمة الحرفية). ذلك إنه وفقاً للوضع الحالى للأمور فليس ثمة مايقولانه لبعضهما البعض، بخلاف بعض عبارات الذوق التقليدية بطبيعة الحال. أى أنهما لن يجدا درجة مشتركة يستطيعان عندها مقارنة وجهتى نظرهما العلمية. ما أود أن أقوله هو أنه من الصعب تصور أن العوامل الاقتصادية والعوامل الاجتماعية الفاعلة والمؤثرة سوف تهم نفس النوع من الأشخاص. فقد جرت العادة على أن يهتم خبير علم الإنسان بأشياء ثلاثة لايلتفت إليها «التكنو-ليبرالى» وهى: نظام المكافآت الرمزية؛ والتى تساعد على الحفاظ على الرضاء عن الذات، نظام التقييم؛ الذى يتيح الحكم على كيفية عمل النظام الاجتماعى من أجل تخصيص الموارد، وأخيراً وليس آخراً، الأنماط غير الرسمية للتنظيم؛ والتى تشمل جملة الأساليب المستخدمة سعياً للتمتع بالموارد النادرة من إعانات أو سلع.

ويمكن فى هذا الصدد أن نسجل عدداً من الممارسات التى تعكس الأنظمة السابقة؛ فاحترام القيم وأداء بعض الطقوس المتعلقة بها -كالزواج والحفاظ على العذرية وفقاً لـ (ويكان، ١٩٨٠؛ إيرلى، ١٩٩٣) -يمثلان على سبيل المثال أسلوباً للحفاظ على احترام الذات. أما بخصوص أنظمة التقييم فقد رصدت إيفلين إيرلى أحد نماذجها لدى نساء الطبقات الشعبية (من حى بولاق) واللائى يعتبرن أن «الأيام الخوالى» تعود إلى فترة الوجود البريطانى إبان الحرب العالمية الثانية وإلى فترة الإصلاحات الناصرية (إيرلى ١٩٩٣ : ١٧٦). كما يتبادلن سرد حكايات عن عبد الناصر كصانع للمعجزات (نفس المرجع: ١٧٧ – ١٧٨). ومن الممكن بطبيعة الحال أن يتم رصد بعض مظاهر الاقتصاد غير الرسمى كأحد أنماط التنظيم غير الرسمى، ولكن كل ماسبق سوف يضع خبير علم الإنسان فى موقف لايحسد عليه فى مواجهة عالم الاقتصاد، بما أنه يتناول أنشطة حياتية لايعتبرها هذا الأخير ذات صلة باقترابه، وذلك على الرغم من كل التأكيدات التى يمكن أن يؤكد من خلالها على تأثير مثل هذه الأنشطة على الاعتبارات الاقتصادية. وعلى أية حال فإن افتراضات مدرسة الترجمة الحرفية لليبرالية ليست محصنة ضد النقد، وخاصة ذلك الإفتراض الذى يعتبر أن جملة الأنشطة الحياتية للأفراد؛ مايحسون به ومايفكرون فيه؛ لاتمت بصلة للاعتبارات الاقتصادية.

من وجهة نظرى الشخصية، لا أرى ثمة أسبابا علمية تجعلنى أعتبر أن الحوارات التى جعلت من عبد الناصر صانعاً للمعجزات (من حيث إنه كان يسعى لإرضاء الفئات الأفقر) خالية من الصحة، إذا كنا بصدد تقييم السياسات الليبرالية. خاصة أن رفض مثل هذه المعطيات على الفور ولاعتبارات مسبقة؛ هو فى حقيقته رفض لفكرة أن العوامل الاقتصادية تملك القدرة على التقييم (بما يتضمنه ذلك من معارضة للمبادئ المنهاجية للفردانية والتى تزعم مدرسة الترجمة الحرفية لليبرالية أنها مؤسسة عليها).

وبالعودة إلى خبير علم الإنسان فإننا نجد أن وجهة النظر التى يقدمها لايمكن حصرها فى اعتراضه حول عدم الأخذ بنوع من المعايير التقييمية؛ كالتقييم الأخلاقى مثلاً؛ بما يمكّن من تحديد الأبعاد الغائبة (أو بالأحرى المغيبة) لعلم الاقتصاد. فثمة فلسفة سياسية كاملة؛ لاينبغى إهمالها هى الأخرى؛ تنطوى عليها عمليات تنظيم الأسواق

الداخلية لتحقيق المواءمة بينها وبين الأسواق العالمية، وبما يؤدى إلى الاتساق بين الطرائق المختلفة لتصرفات أفراد المجتمع المحلى وبين المفهوم السائد للنظام الدولى. بهذا المعنى فإن عمليات مثل التنظيم والمواءمة سالفة الذكر لاتؤدى فقط إلى إهمال التوازنات المحلية لصالح التوازن الكلى وإنما يمتد تأثيرهما أيضاً إلى نظم التكافؤ بين مطالب الأفراد وتوافر الأشياء، وبالتالى فإن مثل هذه العمليات تفسر المساحة المسموح بها لاختلاف التكافؤ المحلى والكائن بين تطلعات المحرومين ووجود ذوى القدرة على الاغتناء «الطبيعى»، فى ظل المفهوم العالمى للخير المشترك (السلع العامة). يقترب بنا التحليل السابق من صياغة «مبدأ طبيعى للتعويض»؛ وهى الفكرة التى صاغها ليبنز من قبل وقدم لها إلستر (إلستر، ١٩٨٦ : ٩٢)؛ يفيد بأن سوء عمل أحد أجزاء النظام قد يكون ضرورياً للعمل الأمثل للنظام ككل.

إلا أن مثل هذا المبدأ عادة مايتم تجاهله من جانب أنصار الموضوعية التكنولوجية، فهى بالنسبة لهم مفسرة من دون الرجوع إلى مبادئ العدالة، وهى كذلك لاتفصح عن نفسها إلا من خلال الأشياء التى يمكن تنظيمها عبر «الأسواق» كما أن الظواهر التى يمكن معالجتها من خلال هذا المبدأ كالمنافع ومستويات المعيشة؛ يمكن إدراجها بدورها تحت التفسيرات الخاصة بالحرمان المقبول والاغتناء الطبيعى. ذلك أن هذه الظواهر تمثل؛ من وجهة نظرهم؛ منتجات قابلة للتحويل، ومن ثم يمكن اعتبارها بمثابة تعبير عن جملة العمليات التكنولوجية والمفاهيم الأخلاقية، وهو مايسوغ من ناحية أخرى اعتبارها كمكونات للسوق.

وتشير أعمال بولتانسكى وتيفنو (بولتانسكى وتيفنو، ١٩٩١) إلى أن الأشياء (السلع- ومستويات المعيشة) من حيث إنها مظهر من مظاهر الأشياء؛ تؤكد على الترابط بين عدة عوالم، أو بالأحرى بين عدة مستويات تقييمية على غرار: التقييم التجارى؛ التقييم الصناعى؛ التقييم المدنى إلخ، وتكمن المشكلة بالأساس فى كيفية نقل أو ترجمة المفردات الخاصة بمستوى تقييمى إلى مستوى تقييمى آخر؛ على سبيل المثال كيف ننتقل ونحن بصدد تقييم نفس الشىء من مستوى التقييم التجارى إلى مستوى التقييم المدنى؟ أو كيف نضع فى إطار نفس المنظور أشياء ذات «حضور كلى»؟ ماذا نقول بشأن شىء؛ وليكن

سيارة مثلاً؛ يتضمن إظهار عنصر الإستقلالية الشخصية وفى نفس الوقت يؤسس علاقة تدرجية -يملك أو لايملك؛ يملك BMW أم فيات مصرية- فضلاً عن إمكانية التساؤل بشأن إيحاءات أخرى، كإظهار عدم التناسق بين الاقتصاد المحلى والاقتصاد الأجنبى؛ بين اقتصاد تابع وآخر مسيطر... إلخ؟. يمكن إذن أن نفترض أن الأشياء ذات الحضور الكلى متواجدة فى عدة مستويات تقييمية وأن هذه الظاهرة تؤدى عادة إلى إرساء قواعد لغة مشتركة يمكن من خلالها بناء عالم واحد حيث تكون جميع العلاقات بالموارد مقيمة حينئذ بنفس الأسلوب. ويمكن فهم الإسلام وفقاً لهذا المعنى على أنه يمثل رد فعل لتعدد مجالات التقييم كمحاولة لتخطى المسافة التى تفرق بينها والتى تنفى الوحدة الظاهرية للأشياء وللأماكن التى توجد فيها وللأحداث التى تتحكم فيها، هو إذن محاولة لإعادة وصف مطلقة للعالم المعاصر.

وللربط بين خيوط الموضوعات السالفة يمكن الخلوص إلى أن مصطلحات مثل الأخلاق أو العدالة – أو المساواة كما يسميها رولز- يمكن أن تسهم فى إيجاد مجال يتناول فيه مختلف الدارسين نتائج السياسات الليبرالية بالتقييم من خلال نفس المفردات – أى نفس المفردات العلمية والتحليلية والمعيارية – وذلك لأن منظورا كالمنظور الأخلاقى مثلاً يمكن إعماله حتى فى مواجهة من لايعترفون به، وهذا هو مافعلته أنا بالتحديد. وعليه فإنه إذا لم يكن لخبير علم الإنسان ولعالم الاقتصاد (من مؤيدى الترجمة الحرفية لليبرالية) من لغة مشتركة، فإن الخطأ فى ذلك لايقع على عاتق الأول بحجة أنه يرفض أن يأخذ الضغوط الاقتصادية فى اعتباره، ولكنه خطأ عالم الاقتصاد الذى يرفض التخلى عن أفكاره المسبقة اللهم إلا فى حالة الضغوط التكنولوجية؛ وهو مايعد بطبيعة الحال استدراكاً غير موضوعى بالمرة؛ الأمر الذى يجعل من المستحيل قيام لغة مشتركة للتقييم مبنية على اعتبارات الأخلاق أو العدالة. وعلى الرغم من أن غياب لغة تقييمية مشتركة لاتمنع الدارسين من القيام بهذا التقييم، إلا أنها تجعل دراسة إنتاجهم من الصعوبة بمكان.

المبحث الثانى

قضايا الأقليات فى ظل الليبرالية الجديدة

مع المقارنة بين موقف قيادتى حركة النهضة بتونس والجبهة الإسلامية القومية بالسودان

د. نيفين عبدالمنعم مسعد

أستاذ العلوم السياسية
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة

مدخـــــل :

أعاد المد الليبرالى الجديد الذى يشهده العالم منذ عقدين من الزمان طرح قضايا الأقليات مجددا على ساحة البحث والتحليل. ففى ظل الليبرالية الجديدة تجددت محاولات تعريف الأقليات بالتركيز على علاقات القوة فى المجتمع، وهى المحاولات التى أثارت جدلا واسعا من حولها. وقُدمت تفسيرات إضافية لظاهرة انتعاش الولاءات الأولية بعد أن أُعيد النظر فى بعض المقولات التقليدية ذات الصلة، كتلك المتعلقة بالعلاقة بين الديمقراطية والتعددية المجتمعية. واقتُرحت حلول تتفق فى مجملها مع المنطلقات الفكرية لليبرالية الجديدة لكنها تتصادم أحيانا مع بعض المبادىء القانونية المستقرة وأهمها مبدأ احترام سيادة الدولة.

وتمثل هذه الدراسة محاولة لرصد أبرز التطورات التى طرأت على التعامل مع تلك القضايا: قضايا الأقليات، سواء على مستوى التعريف، أو على مستوى التفسير، أو على مستوى الحلول المقترحة. وتختبر انعكاس تلك التطورات على موقف اثنين من القيادات الإسلامية فى المنطقة العربية، الأول هو د. حسن الترابى زعيم الجبهة الإسلامية القومية بالسودان، والثانى هو راشد الغنوشى مؤسس حركة النهضة بتونس. ويرجع اختيار هذين النموذجين تحديدا لمجموعة من الاعتبارات الموضوعية. أحدها أن الرجلين يجمعان بين كونهما يملكان رؤية معينة لعدد من القضايا الإسلامية (ومنها قضايا الأقليات) وبين قيادتهما لاثنتين من أكبر الحركات الإسلامية المعاصرة. والآخر أنهما ينطلقان فى

موقفيهما من موقعين مختلفين، فالترابى ضالع فى هيكل النظام بشكل أو بآخر، بينما يقف الغنوشى فى صف المعارضة ويعيش فى المنفى الإجبارى. ومن هنا فإن أحد التساؤلات التى قد تثار هى عن تأثير علاقة المفكر الإسلامى بالسلطة (تأزما وانفراجا) على رؤيته لقضايا أمته. والثالث أن الرجلين مع تأثرهما بالتراث الإخوانى الثرى إلا أنهما اختارا لحركتيهما طريق التمايز والاختلاف. وتصدق تلك الملاحظة أكثر على الجبهة الإسلامية القومية التى هى فى الأصل شعبة من شعب تنظيم الإخوان المسلمين بالسودان. كما تعد قضايا الأقليات تحديدا من جوانب إبراز تمايز الجبهة واختلافها، فإخوان مصر لهم موقفهم المؤيد لتطبيق الشريعة الإسلامية مثلا حتى على غير المسلمين (وهو نفس موقف النهضة التونسية) وهو ما لا تحبذه الجبهة الإسلامية القومية بالضرورة ولو من الناحية الشكلية كما سوف نرى. والرابع أننا عندما نتعرض للترابى والغنوشى فإننا نبحث فى الوقت ذاته فى حركة لها بعدها الدولى أو الأممى الواضح (المؤتمر الشعبى الإسلامى)، الترابى أمينها العام والغنوشى عضو أمانتها، وهذا يعنى قدرة أكبر على النفاذية والتأثير فى المحيط الإسلامى سواء العربى منه أو غير العربى.

وعلى ضوء ما تقدم يمكن تقسيم هذه الدراسة إلى أقسام ثلاثة أساسية. يتناول القسم الأول مستجدات ظاهرة الأقليات فى ظل الليبرالية الجديدة (من حيث التعريف، والتشخيص، والشرح، وآليات التعامل). ويعرض القسم الثانى للعوامل المؤثرة فى توجه الترابى والغنوشى إزاء قضايا الأقليات (والمقصود هنا السياق المجتمعى، والخبرة التاريخية، والسيرة الذاتية). أما القسم الثالث والأخير فإنه يعرض لمكونات موقف الترابى والغنوشى من بعض الموضوعات ذات الصلة (حقوق المواطنة، مفهوم الجهاد، آلية التدخل الدولى). وتبقى نقطتان جديرتان بالتوضيح: النقطة الخاصة بالحدود الزمنية للدراسة، والنقطة الخاصة بمفهوم الأقليات فى طرح الترابى والغنوشى. بالنسبة للإطار الزمنى فسوف تركز الدراسة على الفترة الممتدة من ١٩٨٧ وحتى (١٩٩٦) والتى شهدت انجراف دول أوروبا الشرقية نحو الديمقراطية مما أكسب ظاهرة الليبرالية الجديدة أبعادا أعمق. وبالنسبة لمفهوم الأقلية، ورغم أن الأقلية قد تمتلك أبعادا شتى للتمايز عن الجماعة المسيطرة (فى اللغة، فى الدين، فى المذهب، وربما فى العرق)، إلا أنه عندما يتحدث الترابى والغنوشى، شأن سواهما من قيادات الحركات الاسلامية عن الأقليات،

فإنهما يعنيان وبالأساس غير المسلمين أى الأقليات الدينية ولو كانت غير عربية. ويرجع ذلك إلى أن الدولة النموذج التى ينشدها الإسلاميون هى دولة ذات مرجعية دينية بالضرورة، وهذا وضع يتطلب اجتهادا لا يفتر لتعيين المواقع والوظائف والسلطات التى يختص بها المعبرون عن تلك المرجعية سواء كانوا عربا أو كانوا غير عرب. ويشهد تاريخ تطور الفكر السياسى الإسلامى أنه على حين جنح بعض المفكرين لتوسيع تلك الصلاحيات واختزال حقوق المواطنة لغير المسلمين، مال البعض الآخر لاعتدال أكبر تجاوز العديد من الحساسيات الموروثة التى تساعد فى تخريب العلاقة بين الشركاء فى آصرة إنسانية واحدة.

أولا: ظاهرة الأقليات فى ظل الليبرالية الجديدة

فى عام ١٩٩٢ رصد كيث هيندل درجة التجانس الثقافى الذى تتمتع به دول العالم فأشار إلى أنه من بين ١٧٠ دولة مستقلة آنذاك فإن أقل من ١٠٪ منها يتمتع بالتجانس الثقافى، وأن نصف الدول المستقلة يتمتع بوجود جماعة ثقافية رئيسية تمثل ٧٥٪ من إجمالى السكان، وعلى حد تعبيره فإن معظم الجمهوريات التى قامت على أنقاض الإمبراطورية السوفيتية تضم بين ظهرانيها أقليات عديدة، كما أن القارة الأفريقية تشمل ما يربو على ألف جماعة عرقية ولغوية «محشورة» فى وبين قرابة أربعين دولة.(١) مثل هذا الضعف فى مستوى التجانس الثقافى اقترن على الأرجح بتوليد صراعات داخلية وحروب أهلية، وهى نتيجة استخلصها رودلفو ستافنهاجن من دراسته لـ ١١١ صراعاً مسلحاً فى العالم منذ نهاية الثمانينيات وحتى عام ١٩٩١ حيث وجد أن ٣٦ صراعا منها كانت تتعلق ببناء الدولة وتتنازع فيه الجماعة المسيطرة ثقافيا مع جماعة أخرى معارضة تطالب بالاستقلال أو الانفصال لأسباب ثقافية.(٢) وعلى مستوى المنطقة العربية بالذات حصر د. سعد الدين إبراهيم الصراعات المسلحة بين عامى ١٩٤٨ و ١٩٩١ داخل الدول العربية وبينها وبين الدول الأخرى، ووجد أن الخسائر الناجمة عن النوعية الأولى من الصراعات كانت هى الأفدح على مستوى الأشخاص (١٢٩٠٠٠٠ شخص مقابل ٩٤٠٠٠٠ شخص)، وعلى مستوى التكلفة المادية (١٠٠ مليار دولار مقابل ١٣٠٠ مليون دولار)، وعلى مستوى النازحين والمشردين (٧٣٠٠٠٠٠ فرد مقابل ٦٠٠٠٠٠٠

فرد)[٣]. وفى هذا السياق طرحت اجتهادات شتى فى موضوع الأقليات ومثلت تراكما معرفيا مهماً حول ظاهرة قديمة قدم الإنسانية ذاتها.

١- فى تعريف الأقليات:

شكل النقاش الذى شهدته الساحة الفكرية المصرية فى ربيع وصيف ١٩٩٤ نموذجا لرجحان المعيار السياسى على المعيار العددى فى تعريف مفهوم الأقلية فى ظل الليبرالية الجديدة. فمع الدعوة لعقد مؤتمر بالقاهرة يناقش إعلان الأمم المتحدة حول الأقليات القومية والعرقية واللغوية، ويبحث فى حالات بعينها داخل المنطقة العربية (أقباط مصر، أكراد العراق، بربر المغرب العربى، الجنوبيون والنوباويون فى السودان)× حتى تفجر جدل واسع جسدته كتابة ١٤٣ مقالا حول الموضوع قبل انعقاد المؤتمر و ١١٩ مقالا بعد انعقاده فى ليماسول بدلا من القاهرة.[٤] وعلى الرغم من أن إثارة القضية بدأت بالتشكيك المنطقى فى وصف جماعة معينة هى الأقباط بوصف الأقلية استنادا إلى الخصوصية المصرية وسبكها المتقن لمطلقين دينيين هما الإسلام والمسيحية فى كتلة وطنية واحدة[٥]، إلا أن تطور النقاش قد أفضى إلى نفى صفة الأقلية عن مجمل الجماعات الثقافية فى الوطن العربى. فكتب عبدالمنعم جزولى رافضا التسليم بوجود أقليات فى السودان «لا يوجد فى السودان أى أقليات، لكن توجد منظومات قبلية وتكوينات عرقية وتركيبات ثقافية تشكل فى مجموعها ما يعرف سياسيا باسم شعب السودان».[٦] واحتج العراق على بحث القضية الكردية فى مؤتمر عن «الأقليات» خاصة أن المتحدثين من معارضى النظام.[٧] كما أبدت الجزائر الاعتراض ذاته فيما يتعلق بالبربر. ودفع ذلك حازم صاغية إلى التهكم على هذا التبرؤ من وجود أقليات فى الدول العربية بقوله: «ما من أقليات عندنا»[٨].

بيد أن ما يعنينا فى هذا المقام هو أن الاتجاه العام لإنكار وجود أقليات إنما يعبر فى جوهره عن فهم معين لمدلول الأقلية أساسه أن هناك جماعة ثقافية معينة تختلف عن

× صدر الإعلان المشار إليه عن الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ١٨/١٠/١٩٩٢ وتكون من ديباجة و ٩ مواد نصت على احترام الحقوق الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية للأشخاص المنتمين للأقليات بصفاتهم الفردية أو فى إطار جماعاتهم، وتعاون الوكالات المتخصصة للمنظمة العالمية وسائر مؤسساتها على تحقيق هذا الهدف.

الجماعة المسيطرة فى اللغة أو الدين أو المذهب أو العرق وتتعرض للاضطهاد بسبب هذا الاختلاف وحده . فباليقين أن الأكراد والبربر وسكان جنوب السودان وكذلك الأقباط هم أقليات بالمعيار العددى وهو ما لا تمانع حكوماتهم فى الاعتراف به، لكن ما تحتفل تلك الحكومات بنفيه نفيا قاطعا هو كون تلك الخفة العددية ترتب حرمانا بأى معنى لأصحابها وتولد تمييزا ضدهم. وفى بعض الأحيان جاء التعبير عن هذا المعنى السياسى لمفهوم الأقلية صريحا كما فى التعريف التالى لفهمى هويدى الذى يصف الأقلية بأنها «جماعة من الناس تعيش فى محيط أكبر وتختلف عنه فى العرق، أو فى اللغة، أو فى الدين، أو فى الجنسية، وفى الوقت ذاته فإنها تشعر بنوع من التمايز أو الانفصال عن المحيط الأكبر، ويقاس هذا الشعور استنادا إلى مدى التساوى فى الحقوق والواجبات بين تلك الجماعة والمحيط الذى تعيش بين ظهرانيه»(٩). أو كما فى تعريف عبدالمنعم الجزولى للأقلية بأنها «مجموعة اثنية أو دينية ثقافية تعيش وسط، وتخضع لمنظومة اثنية أخرى أو دينية/ ثقافية غالبة».(١٠) أو كما فى اعتماد هلكوت حليم لتعريف الهيئة المكلفة بحماية الأقليات فى إطار الأمم المتحدة والذى يركز على الاختلاف فى أى من مقومات الثقافة عن الجماعة المسيطرة من جهة، وعلى الحرمان من نصيب عادل من عوائد النظام السياسى نتيجة لذلك من جهة أخرى(١١).

وخارج نطاق الوطن العربى، شاع نفس الميل فى التحليل السياسى المعاصر للتقليل من أهمية الاعتماد على المعيار العددى، سواء كان المفهوم المستهدف بالتعريف هو مفهوم الأقلية أو كان هو مفهوم الجماعة الإثنية الذى يستخدم معه بالتبادل لاسيما فى الكتابات الغربية.× نموذج للنوعية الأولى التى تركز على علاقات القهر والسيطرة فى تعريف الأقلية ذلك الذى يذهب إلى ما يلى «يستخدم تعبير الأقلية للإشارة إلى أى جماعة ليس لها وضع مسيطر فى مجتمع ما، وذلك بغض النظر عن حجمها العددى، وبحيث تنصب مطالب الأقلية فى الأساس على توزيع أكثر عدالة للقوة والثروة وعلى حفظ ثقافاتها الخاصة»(١٢).

× تعرف الجماعة الإثنية أحيانا بالجماعة العرقية، لكن هذا التعريف لم يعد شائعا. وحيثما سيقصد هذا المدلول العرقى للمصطلح فسيشار إليه فى متن الدراسة.

أو ذلك التعريف الذى يشدد على أهمية الهيمنة السياسية التى تمارسها جماعة معينة على غيرها من الجماعات نتيجة تحكمها فى الموارد وأثر هذا على خلق ثنائية: جماعة مسيطرة/ أقلية «فمثل هذا التحكم يسمح لجماعة من الأفراد أن تتحكم فى ظروف حياة جماعة أخرى من خلال ما تقدمه لها من خدمات صحية، ووظائف، وغذاء، وتعليم، ودخول. وباختصار فإنه من خلال الهيمنة السياسية يمكن للأغلبية أن تمارس تمييزا ضد الأقلية وتتخذ إزاءها موقفا متعاليا أو معاديا يتراوح ما بين السخرية والنفى». ومن المثير للانتباه أن صاحب هذا التعريف وهو دريدر/ مينتل يأخذ على لويس ويرث أحد أبرز من عرفوا مفهوم الأقلية أنه لم يحتف احتفاء كافيا بمعاناة الجماعة (الأقلية) من المعاملة التمييزية، رغم أن ويرث كان من أوائل من أثاروا تلك النقطة. ففى منتصف الأربعينيات عرف ويرث الأقلية بأنها «هى كل جماعة مختلفة وبشكل أسوأ عن باقى أعضاء المجتمع الذى تعيش فيه، وبحيث تصير وكأنها موضوع لتمييز جماعى ضدها». هذا علاوة على كون مينتل قد تحفظ على اعتبار إظهار الأقلية لخصائصها وصفاتها المميزة لها هو السبب فى اضطهادها كما يذكر ويرث. ففى رأيه أن الجماعة المسيطرة تفرض أحيانا على الأقلية أن تبالغ فى إبراز تلك الخصوصيات حتى لتبدو كارهة أو رافضة للاندماج فى مجتمعها، وتوجد بذلك مبرراً لاضطهادها. ويدلل على ذلك بتساؤله التالى: إذا كان اليهود فى ظل حكم النازى على ذات المستوى من إبراز اختلافاتهم عن الأغلبية كما كانت تشير الصحافة آنذاك، فلماذا كان إجبارهم إذن على حمل النجمة السداسية حيثما يذهبون؟(١٣).

أما نموذج النوعية الثانية من التعريفات التى توظف ذات المعيار السياسى لكن بالتطبيق على مفهوم الاثنية، ذلك التعريف الذى يشير إلى أن الجماعة الاثنية هى التى تعرف نفسها وتعرف من جانب الآخرين على أساس أنها حائزة لمقومات ثقافية مختلفة عن الجماعة المسيطرة، الأمر الذى يؤثر على حقوقها فى المساواة السياسية والاجتماعية-الاقتصادية فى محيطها الأشمل(١٤).

٢- فى تشخيص مظاهر صحوة الأقليات:

يتفق المحللون على أن هناك انتعاشا فى الانتماءات الأولية، وعلى أنه رغم التحفظ الميدئى السابق إلا أن صحوة الأقليات فى نهاية القرن العشرين تعبر عن نفسها فى صورة

سلبية صراعية، ويختلفون من بعد فى تشخيص مظاهر تلك الصحوة وأشكالها. فهى فى تصور البعض تقتصر على التعبيرات الثقافية المعتادة (لغة، دين، مذهب، عرق)، وهى فى حسبان آخرين تتسع لتتضمن حتى التعبيرات القبلية والهوية الإقليمية.

فثمة اتجاه يذهب إلى أن هناك ازدهاراً فى الولاءات القومية يتركز فى أوروبا شرقها وغربها ووسطها وجنوبها، لكنه يتسع من بعد ليشكل ما يشبه على حد تعبير روبرت ويستريش «ظاهرة كونية». ففى أوروبا الشرقية انتعشت الهويات الصربية والكرواتية والبوسنية والألمانية فى نطاق ما كان اتحادا يوغسلافيا. ونحت المنحى نفسه الهويات الأوكرانية والجيورجية والأرمنية والآذرية داخل الامبراطورية السوفيتية السابقة. وانقسمت تشيكوسلوفاكيا إلى قوميتين أساسيتين: التشيك والسلوفاك، ثم عاد السلوفاك لينقلبوا على المجريين والچيبسيز واليهود بين ظهرانيهم ويحيوا ذكرى الزعيم الفاشى مونستيور الذى نظم مع الألمان مذابح ضد اليهود السلوفاك. ولم يمنع سقوط تشاوشيسكو فى رومانيا استمرار حملات أدعياء التطهير العرقى ضد القوميات المختلفة. وفى أوروبا الغربية والوسطى حقق اليمين نجاحات سياسية ومارس ضغوطه على حكومات دوله. ففى فرنسا حصدت الجبهة الوطنية لجون مارى لوبان ما بين ١٢٪ و ١٤٪ من الأصوت فى انتخابات البلديات والانتخابات التشريعية. ورغم أن الحزب الجمهورى الألمانى لم يحسن الأداء فى الانتخابات التشريعية لأسباب داخلية تتعلق به إلا أنه يملك قاعدة من المؤيدين قوامها نحو ١٠٪ من إجمالى الناخبين. وفى النمسا يتمتع حزب الحرية بتأييد قرابة ٢٥٪ من الناخبين، ويبشر بالحلول محل حزب المحافظين كأكبر ثانى حزب فى البلاد. ونفس تلك النسبة تتوافر لتكتل الفلافر فى بلجيكا. ويمثل الأجانب فى العادة هدفا أساسيا ربما لسهولته لرافعى شعارات «فرنسا للفرنسيين» «وألمانيا للألمان» «والنمسا للنمساويين». وبينما ينجح اليمين المتطرف فى استصدار التشريعات المقيدة للهجرة عموماً (فى فرنسا)، أو للجوء السياسى خصوصاً (فى ألمانيا)، يواصل أنصاره حملاتهم ضد الأفارقة (فى إيطاليا)، والسلاف (فى النمسا)، والآسيويين والأفروكاريبيين (فى بريطانيا)(١٥).

وعلى الرغم من أن ف. ب. جانيون يصل إلى نفس النتيجة التى توصل إليها ويستريش ألا وهى وجود صحوة فى المشاعر القومية، إلا أنه خلافا له لا يتعامل معها

باعتبارها فطرية أو تلقائية ردا على القمع السياسى فى أوروبا الشرقية، أو على الأزمة الاقتصادية والتفسخ الأخلاقى فى أوروبا الغربية، لكنه يعتبرها صحوة مفتعلة. فاستنفار المشاعر القومية فى تقديره بل وجعلها أساساً للصراع مع دولة أخرى من قومية مختلفة، إنما هو استراتيجية تلجأ إليها النخبة الحاكمة المأزومة لقطع الطريق على النخب المضادة ومنعها من تعبئة مشاعر الجماهير ضدها. فمع افتعال صراع قومى- اثنى خارجى تؤمن النخبة المهددة كسب تأييد المعارضة أو فى القليل تحييدها. وهى تستعين على تعبئة المشاعر القومية فى مواجهة الخطر الخارجى بوسائل شتى منها وسائل الإعلام وبالذات التليفزيون، ومنها القوى اليمينية المتطرفة التى يتم تسليط الضوء على أنشطتها وشعاراتها(١٦).

من منظور مختلف يعرض أوليفييه روا لصحوة المشاعر الأولية فى تركة الاتحاد السوفيتى السابق تحديداً. يحذر روا من التعميم الخاطىء فى بعض الصراعات المحدودة (مذابح الجماعة القرغيزية المسيطرة ضد الأقلية الأوزبكية فى وادى أوش)، لاستنتاج أن صراعات ما بعد الانهيار السوفيتى هى وبالأساس صراعات قومية. فثمة تداخل بين عناصر التركيبة السكانية فى جمهوريات عدة (كما بين الأوزبك والطاجيك فى أوزبكستان، أو بين البالوش والتركمان فى تركمانستان) دون أن يؤدى ذلك إلى مواجهات عرقية بين الطرفين فى كل حال، أو يحرك مطالب الأقلية المعنية بالانفصال تذمراً من وضعها. وفى المقابل يرشح روا الانتماء الجهوى الإقليمى ليكون الأساس المقبول لتفسير التفاعلات فى داخل كل دولة من دول الكومنولث السوفيتى. ومنطقه فى ذلك أن المؤسسات والتنظيمات الجماعية الاجتماعية والمهنية التى خلقها الاتحاد السوفيتى السابق لم تفلح فى طمس معالم الارتباط الإقليمى للجماعات المختلفة (الطاجيك كساكنى سفوح الجبال، والقرغيز كساكنى المرتفعات، والأوزبك كساكنى السهول... الخ)، ولا هى قدمت من جانبها آصرة تحل محل هذا الارتباط، إنما هى جمعت بينها فى هيئة أخلاط متنافرة واتتها لحظة التعبير الحر عن نفسها فى عام ١٩٩١. وفى رأيه فإن هذا التحليل يفسر لماذا يتواجه الطاجيك فى طاجاكستان مع بعضهم البعض، وذلك أن معظم إسلاميى حزب النهضة هم من الطاجيك النازحين من وادى القرم فيما ينتمى الطاجيك المكونون لجهاز الحكم إلى إقليمى كولاب ولينين أباد(١٧).

متأثراً بفكرة العصبية القبلية فى التحليل الخلدونى، يقترب شوقى رافع من ظاهرة صحوة الأقليات جاعلاً لها جوهراً قبليا خالصاً. وهو يرى أن كون مراكز صنع القرار فى المجتمع العربى هى بين أيدى كبريات القبائل النافذة، فإن هذا الوضع يستنفر مشاعر القبائل الأخرى لتصير هذه الأخيرة بمثابة سد يتحصن من خلفه أبناؤها. ومن تلك الزاوية يفسر رافع انتفاضات الأقليات فى العراق حيث ينفرد بطن واحد من ثلاثة بطون من آل تكريت بالسلطة. ويفسر الحرب الأهلية اللبنانية باعتبارها امتداداً للصراع بين القبائل القيسية واليمنية. كما يفسر تفاخر بعض القبائل الكويتية (قبيلة الرشايدة مثلاً) بنسبها القحطانى العريق ودعوتها لإنصافها بما يتناسب مع قدرها فى المجتمع الكويتى(١٨).

وأخيراً فإن هناك من يشدد على البعد الدينى للظاهرة. والدين المقصود فى هذه الحالة ليس دينا سماويا منزلا بالضرورة، لكنه قد يكون مذهبا، أو طريقة، أو معتقدا تحاول به جماعة ما أن تزجى فراغها الروحى وتثبت وجودها حيثما تكون. ويمثل ما حدث على أيدى جماعات من هذا النوع فى تكساس عام ١٩٩٣، وفى سويسرا عام ١٩٩٤، وفى اليابان عام ١٩٩٥ شاهدا على ذلك السلوك الذى يدعى لنفسه احتكار الحقيقة المطلقة، ويملك سيطرة كاملة على الأتباع، ويجترئ على القتل أو الأمر به طلباً للعلا أوتمهيداً لسبيله(١٩). وقريب من ذلك المدخل الدينى الذى استخدمه هانتنجتون من خلال أطروحته عن الصراع الحضارى. فالحضارات فى تصوره تختلف فى التاريخ، واللغة، والثقافة، والتقاليد، وأساساً فى الدين. ولذلك فإن الصراعات بين الجماعات المنتمية للحضارات المختلفة أكثر وأعنف وأميل للاستمرار من تلك الصراعات التى تنشأ بين الجماعات المنتمية لنفس الحضارة(٢٠).

وبطبيعة الحال، فإن هناك العديد من الانتقادات التى يمكن توجيهها لبعض الأطروحات المشار إليها. فقد سبقت الإشارة إلى أن ف. ب جانيون قد خلص إلى أن انتفاضة المشاعر القومية انتفاضة ذرائعية هدفها التغطية على فشل الجماعة المسيطرة. ويشدد كريس هارمان على نفس فكرة افتعال الوعى القومى بواسطة النخب الحاكمة ويطبق مقولته مثل جانيون على الحالة اليوغوسلافية. ويشير إلى أن كون الجماعات

الثقافية المختلفة هناك تحارب تحت رايات القومية فذلك لأن تلك النخب خلقت لديها وعيا زائفا بخصوصياتها الذاتية إضعافا لها وإشاعة للفرقة بين صفوفها[٢١] . ومن جانبه ذكر چورجنسماير أن خطوط الصراع المتوقع داخل الدول وفيما بينها لن تكون بين المسلمين والمسيحيين كما ذكر هانتنجتون، لكنها ستكون بين القوميين المتدينين والقوميين العلمانيين. فالفكرة التي تسيطر على القوميين المتدينين سواء كانوا إسلاميين، أو هندوساً ، أو سيخاً، أو بوذيين، أو يهوداً هي أن الجماعات السياسية ينبغي انتظامها وفق قيم مشتركة. وكون هؤلاء القوميين يتطلعون إلى بناء الشرعية السياسية على أسس دينية فإن ذلك يرد إلى فساد القومية، وعدم فعاليتها، وانحلالها الأخلاقي، وماديتها المفرطة[٢٢] . وقريب من ذلك ما يطرحه المفكر الفرنسي روجيه جارودي عن أن جوهر الصراع في القرن الحادي والعشرين سيكون بين المؤمنين من جانب والجاحدين لكل ملة ودين من جانب آخر. وحسب جارودي فإن تغليب منطق السوق على علاقات الأفراد والدول قد أدى لاتساع هائل في المسافة بين الشمال والجنوب، كما أدى نمط التنمية الغربي إلى تحميل الجنوب من التكلفة المادية والبشرية ما يعادل خسائر قنبلة هيروشيما كل يومين اثنين[٢٣] .

أما تيدروبرت جير فقد أثبت إحصائياً أنه لا الصراعات بين الديانات وبعضها ولا الصراعات بين المؤمنين والملحدين زادت بالكثافة المتوقعة في فترة ما بعد الحرب الباردة مقارنة بما قبلها. وفي هذا الخصوص واعتماداً على نتائج دراسته المعنونة «الأقليات في خطر» والتي بحث فيها وضع ٢٣٣ جماعة تعاني (أو تستفيد) من المعاملة التمييزية ضدها وتعبيء من ثم أعضاءها في مواجهتها، توصل إلى أنه من بين ٥٠ صراعاً «اثنيا» حادا شهدها العالم حركت الأسباب الحضارية ١٨ صراعا ٥٠٪ منها قبل ١٩٨٧ و ٥٠٪ منها بعد ١٩٨٧ . وفجرت الصراعات بين المسلمين وغير المسلمين بشكل أكثر تحديداً ١٥ صراعاً، ٥٣٪ منها قبل ١٩٨٧ و٤٧٪ منها بعد ١٩٨٧ . بعبارة أخرى فإن الصراعات الحضارية لم تشهد في عمومها أي زيادة، بينما زادت الصراعات الحضارية الدينية زيادة طفيفة بواقع ٥٪ (من ٤٧٪ إلى ٥٣٪) . أما الصراعات بين المسلمين والمسيحيين فقد تراجعت نسبتها. ويذكر أن سبب اختيار جير لعام ١٩٨٧ كخط فاصل بين الصراعات الاثنية هو أن هذا العام يبدو كحد يميز بين مرحلة وأخرى. فما من

صراعات خطيرة بدأت فى عام ١٩٨٧ باستثناء الانتفاضة الفلسطينية. و لم تكن الحرب الباردة قد انتهت بعد رغم أنها كانت قد هدأت. وفى عام ١٩٨٨ بدأ أول صراع اثنى حاد بعد الحرب الباردة ممثلاً فى الصراع حول إقليم ناجورنوكاراباخ(٢٤).

٣ - فى تفسير أسباب صحوة الأقليات:

وفى معرض تحليل الأسباب الداخلية والخارجية لازدهار المشاعر الأولية خاصة فى منحاها السلبى بعد انتهاء الحرب الباردة، احتفظ بعض العوامل بقدرته التقليدية على تفسير الظاهرة (التحديث وفشل الدول القومية وتفكك الإمبراطوريات متعددة الجماعات الثقافية) بينما اكتسبت عوامل أخرى أبعادا جديدة على ضوء التحولات السياسية التى شهدها بعض دول العالم فى نهاية القرن العشرين (عامل الديمقراطية أساسا).

فيما يتعلق بالتحديث عزز المحللون انتقادهم للصيغة المتعارف عليها للعلاقة بين الحداثة وضمور المشاعر الأولية. مثل تلك الصيغة افترضت فى طرحيها الماركسى والغربى أن الانتماءات الضيقة هى نتاج المجتمعات التقليدية حيث تتدنى مستويات التعليم والحضرية والإعلام والاتصال والتصنيع، وحيث يعيش البشر فى جزر منعزلة عن بعضهم البعض. ولما كان الإنسان عدو ما يجهل، فإنه كان من المنطقى أن تغرس ثم تكرس ثم تسيس مشاعر التمايز والفرقة بين الجماعات المختلفة إلى أن يأتى التحديث ليضعف تلك المشاعر بشكل تدريجى. لكن بمرور الوقت ثبت خطأ تلك الصيغة، فلازالت الصراعات بين الجماعات الثقافية تهدد معظم دول أوروبا الشرقية، وتتربص بالعديد من الدول الغربية، وتنفجر فى أكثر من دولة من الدول النامية. وتبين أن الاتصال الثقافى بين الجماعات يدعم الحواجز أو الحدود كما فى تعبير فريدريك بارث الشهير بينها لأنه باختصار يزيد وعيها بخصوصياتها(٢٥)، كذلك تبين أن حركة الهجرة والعمالة التى استفادت من تطور وسائل النقل لم تطمس عادات المهاجرين وتقاليدهم ومعتقداتهم ولغاتهم وذكرياتهم وموسيقاهم فحملوها حيث حلوا، وحفظوا فى نفوسهم شعورا لا يفتر بالحنين إلى الدولة الأم تسميه بعض الأدبيات بـ «قومية المسافة البعيدة "Long Distance Nationalism"(٢٦). وإذا كان ميخائيل هيتشر قد ركز على أن التحديث ينتج تلك الآثار السلبية فى وضع تحتد فيه المنافسة الاقتصادية وتتماس فيه الخطوط الثقافية

مع الخطوط الطبقية، وتسود فيها اقتصاديا ثقافة العاصمة على ثقافات الأقاليم، فإن ريتا جيلالى وسيمورمارتن ليبست أبديا من جانبهما شيئاً من التحفظ على هذا التحليل. ففى تصورهما أن الميكانيزمات السياسية التى يتعامل بها النظام الحاكم مع التعددية الثقافية تمثل عاملا لا يقل أهمية عن العامل الاقتصادى من حيث التأثير. فهذا الأخير لا يقدم تفسيرا شافيا لنجاح التجربة السويسرية فى التعايش السلمى رغم كون الجماعتين اللغويتين الألمانية والفرنسية تملكان كل أسباب المنافسة الاقتصادية. كذلك فإنه لا يشرح أسباب خفوت حدة التوتر فى دولة مثل ماليزيا أو نيجيريا مقارنة بدولة أخرى مثل سريلانكا. أما الاهتمام بالبعد السياسى فإنه يسمح بتلمس جوانب النجاح السويسرى وإرجاعها لفعالية النظام الفيدرالى الذى يحافظ على القوة النسبية للجماعتين المعنيتين إضافة للجماعة الإيطالية. كما أن هذا البعد يتيح التعرف على خصوصية التجربتين النيجيرية والماليزية اللتين تسمحان بتشكيل أحزاب مختلطة الثقافات، وتصممان نموذجاً للتصويت لا يصير فيه احتكار الأغلبية من حق جماعة بذاتها دون سواها. وهذا ما تفشل فيه سريلانكا حتى الآن(٢٧) . ويضيف رودلفوستافنهاجن أن الجماعات الثقافية المختلفة لا تتصارع فقط على الموارد الاقتصادية والسياسية، لكنها تتصارع أيضا من أجل التعبير عن هوياتها الخاصة، وبحيث يؤدى منعها من هذا التعبير إلى الانتقال بها من التعبير الفردى عن الاحتجاج، إلى رفع راية الانفصال(٢٨). ولكن على الرغم من تبلور ما يشبه الاتفاق حول الآثار السلبية لفشل نماذج الدولة «التحديثية» فى الشرق كما فى الغرب فى تحقيق الانسجام داخل المجتمع Gesellschaft وأثر ذلك على إبراز دور الجماعة -Gemeins chaft كما يشير د. ناصيف حتى(٢٩)، إلا أن هناك محللين آخرين يحذرون من إنكار أثر التحديث على التخفيف من حدة الاختلافات الثقافية. ففى رده على أطروحة هانتنجتون حول الصراع الحضارى، أشار فؤاد عجمى إلى دور التحديث فى تجنيب دولة كالهند مساوىء التعصب وتبنيها فى المقابل للعلمانية. كما أشار إلى أن التضخيم لظاهرة الأصولية الإسلامية لا ينفى أن من يمثلونها شباب علمه متغربون ويبحث هو نفسه عن هويته فى بلاد الغرب(٣٠).

وبالنسبة لفشل الدول القومية فقد جعلتها اليزابيث بيكار فى طليعة الأسباب التى تفسر ومنذ عقدين من الزمان صحوة الأقليات، واندلاع الحروب الأهلية بين الجماعات الثقافية

المختلفة. ففى مواجهة العجز عن تحقيق الأمن، والعدل الاجتماعى، وصيانة الحدود، وتمثيل المطالب الجديدة، تستخرج الأقليات مخزونها من الصور، والرموز، والأساطير المشتركة لتقوى اللحمة بين أعضائها، وتشكل ميليشيات من المتطوعين بهدف إتمام التعبئة الاجتماعية. وفى مواجهة هذا الوضع تنتهى الدول إلى أحد مصائر ثلاثة تبعاً لطبيعتها. فهى إن كانت مستقرة، وذات مؤسسات شرعية وراسخة فإنها تتفاوض مع الجماعات الساخطة على نظامها، وتوائم بين مطالبها والمصلحة العامة. وإن كانت متسلطة مستبدة فإنها ترد بقمع على ما تعتبره تمرداً أو تهديداً بالانفصال. وأخيراً فإنها إن كانت ضعيفة فإنها تنهار وتدخل فى دوامة من الصراع بين الجماعات المتنافسة إلى المدى الذى يمكن معه أن تتم مصادرتها أو اختطافها على حد تعبير د. غسان سلامة (إشارة إلى لبنان) لحساب إحدى الجماعات دون سواها[٣١].

فإذا ما انتقلنا إلى تفكك الامبراطوريات والدول متعددة الجماعات الثقافية، رأينا أن المحللين أمثال ميخائيل كلير قد وجدوا فى النتائج المترتبة على هذا التفكك امتداداً لخبرة الامبراطورية العثمانية والامبراطورية النمساوية- المجرية بعد الحرب العالمية الأولى، وذلك عندما أدى انهيارهما إلى تفجير سلسلة من الصراعات بين مكوناتهما الثقافية المختلفة كانت سببا فى إعادة تشكيل الحدود بالنسبة لعديد من الكيانات السياسية[٣٢]. وفى إطار النموذجين السوفيتى واليوغوسلافى تحديدا فإن هناك مجموعة من العناصر المشتركة التى قادت إلى الأثر نفسه: الانفجار من الداخل. فاختفاء شخصية مثل تيتو من على مسرح السياسة اليوغوسلافية حرض القوميات الجامحة (الصرب أساسا) على الإخلال بالتوازن الدقيق الذى أوجده تيتو عبر مجموعة من الإجراءات والتدابير (مثل دستور ١٩٧٤ وضمانه لحقوق القوميات المختلفة، ومبدأ تناوب الرئاسة بين عناصر الامبراطورية، وخلق بعض الجمهوريات لتكون حاجزاً أمام تطلعات الصرب... الخ). ومع إحساس القوميات الأخرى بهذا الخطر بدأ انفراط العقد اليوغوسلافى، فانفصل الصرب والكروات عن الجسد الامبراطورى فى ٧ أكتوبر ١٩٩١. وحذا البوسنيون حذوهم وتعرضوا من جراء ذلك لأبشع سياسات التطهير العرقى. وفى الاتحاد السوفيتى وقع شىء قريب من ذلك. فباختفاء ستالين برؤيته الأحادية التى عامل معها الخصوصيات الثقافية باعتبارها عنصر تشطير وتقسيم، وحاول دمجها بالقوة فى الهوية الروسية، بدأت بعض

مظاهر السخط على القمع الثقافى تترى من جانب الأقليات القومية تحت شعار «عش ودع غيرك يعيش» . بدأ ذلك فى ظل الانفتاح النسبى فى عهدى خروشوف وبريجنيف، ثم تأكد مع اعتلاء جورباتشوف السلطة ودعوته للمكاشفة. ففى ٢٠ مارس ١٩٩٠ أعلنت ليتوانيا واستونيا انفصالهما ليتوالى بعد ذلك انفصال سائر الجمهوريات بعد انقلاب أغسطس ١٩٩١.

وإلى جانب عنصر القيادة الكاريزمية، كان هناك عنصر القلق الذى انتاب جماعات بذاتها من نسبتها إلى دولة جديدة تسيطر عليها جماعة ثقافية أخرى، بحيث لا تهدد طموحاتها فى الهيمنة فحسب بل وتمارس ضدها هى نفسها نوعا من التمييز. نموذج لذلك الأقلية الصربية فى كرواتيا، والتى لم تكتف بإعلان رغبتها فى الانفصال عن كرواتيا، بل وأتبعت ذلك بالرغبة فى الالتحاق بجمهورية الصرب والجبل الأسود. وفى الحالة السوفيتية تحديدا فإن تغذية المشاعر الانفصالية ارتبطت أحياناً بدور موسكو فى مساعدة الانفصاليين من أبناء الأقليات المختلفة فى دول الكومنولث. وخلف هذا المسلك كانت تكمن الرغبة فى إحراج النخب الجديدة وإشعارها بهشاشة كياناتها(٣٣). والمهم فى كل الأحوال بالنسبة لهذه الدراسة هو أن تفكك الامبراطوريتين اليوغوسلافية والسوفيتية لم ينتج آثاره (صحوة المشاعر الأولية) فى نطاقيهما فحسب، ولا حتى فى إطارهما الإقليمى المجاور فقط. (الحالة التشيكوسلوفاكية)، لكنه قدم نماذج قابلة للتطبيق والنقل والتكرار خارج هذه الحدود فى دول كانت تربطها بإحدى الإمبراطوريتين أو الأخرى علاقة وطيدة (العلاقة السوفيتية بأثيوبيا مثلا)(٣٤). وفضلا عن كل ما سبق فإن هذا التفكك وارتباطه بانتهاء الحرب الباردة قد أدى لارتخاء مماثل فى العلاقات بين مكونات المعسكر الغربى ذاته. وعلى حد تعبير أحد مسئولى أيرلندة الشمالية فإن بلاده غدت فى حاجة إلى حرب من أجل تجميع أبنائها وإعطائهم هوية مشتركة(٣٥).

ويتحفظ تيدروبرت جير على إقامة علاقة سببية مباشرة بين انتهاء الحرب الباردة بتداعياتها المختلفة وبين صحوة المشاعر «الاثنية» وإثارتها للنزاعات الدولية. ويعضد تحفظه بنتيجتين توصل إليهما من خلال دراسته الكمية المشار إليها. أولاهما أن الطفرة الكبرى فى عدد الجماعات المتورطة فى صراعات اثنية وقعت بين الستينيات

والسبعينيات وليس بين الثمانينيات والتسعينيات. ففى المرحلة الأولى زاد هذا العدد للجماعات المتورطة من ٣٦ جماعة إلى ٥٥ جماعة، وفى المرحلة الثانية ارتفع العدد من ٦٢ جماعة إلى ٧٠ جماعة. أى أنه بينما كانت الزيادة فى ظل الحرب الباردة بواقع ١٩ جماعة فإن الزيادة بعدها كانت بواقع ٨ جماعات فقط. أكثر من ذلك يذكر جير أن الصراعات الاثنية قبل عام ١٩٨٧ كانت أكثر حدة منها بعده، فلقد خلفت من ورائها ١١١,٠٠٠ قتيل (مقابل ٤٣,٠٠٠ قتيل بعد ١٩٨٧)، وإن كانت أقل تحريكاً للهجرات السياسية وذلك من خلال تغييرها لمحال إقامة ٤٨٠,٠٠٠ شخص (مقابل ٦٨٤,٠٠٠ شخص بعد ١٩٨٧).

أما النتيجة الأخرى التى توصل إليها جير فهى أن الصراعات الاثنية الأساسية فى مرحلة ما بعد الحرب الباردة (أى بعد ١٩٨٧) لم تتركز فى أوروبا الشرقية بل فى أفريقيا. فعلى حين شهدت أوروبا الشرقية ٦ صراعات اثنية حادة، شهدت أفريقيا ٩ من هذه الصراعات. وهو يربط تلك الصراعات فى مجملها بملابسات التحول الديمقراطى وذلك كجزء من تخوفه الأشمل من المرحلة الانتقالية فى حياة الدول. فهو يعتبر تلك المحصلة مسئولة وبشكل رئيسى عن تفجير الصراعات الاثنية وليس أى عامل آخر. مثل تلك المرحلة قد تأتى فى أعقاب وصول نخبة جديدة للسلطة، أو تعديل الحدود السياسية، أو الانتقال من الديكتاتورية إلى الديمقراطية(٣٦).

وتقودنا الملاحظة الأخيرة لمناقشة علاقة الديمقراطية بقضايا الأقليات وهى العلاقة التى انقسم المحللون إزاءها إلى اتجاهين رئيسيين. اتجاه عبر عنه أمثال دونالد هوروتيز وجوهره أن الديمقراطية لا تمثل حلاً لفورة المشاعر الأولية فى المجتمعات بالغة التعدد الثقافى، بل إنها قد تزيد فى تعقيد صراعاتها الداخلية. ويثبت الواقع الراهن فى تقدير جيمس شليزنجر أن الديمقراطية حققت تقدماً ملحوظاً فى دول أوروبا الشرقية التى لا تعانى من مشكلات اثنية على حد تعبيره كما هو الحال فى المجر وبولندة خاصة والدولتان ذواتا علاقة قوية بالغرب. وفى المقابل تعثرت تلك الديمقراطية ولاتزال فى دول ذات تعددية ثقافية أشد مثل رومانيا وسلوفينيا فضلاً عن مكونات الامبراطوريتين اليوغوسلافية والسوفيتية(٣٧). ويذكرنا ذلك بقول جون ستيوارت ميل أن الديمقراطية لا

تناسب غير مجتمعات حققت درجة من النضج والتكامل الثقافى(٣٨). لماذا؟ لأن الجماعة المسيطرة التى تملك أَزِمَّة الحكم ترفض عادة الأخذ بالخيار الديمقراطى حتى لا تضطر لتقديم تنازلات وهى التى تعد أصل الدولة ومنشأها فيما يعتبر سواها وافدين. وهى إذا اضطرت لقبول التحول الديمقراطى مرغمة فإنها تتحايل من أجل تمديد وضعها المسيطر لفترة أطول باستخدام أساليب ملتوية (استغلال الرئيس الكينى دانيال آراب موى الانقسامات العرقية فى دولته ليستمر فى الرئاسة لتحرز جماعته الثقافية الأغلبية البرلمانية)(٣٩). أما إذا صحت عزيمتها على التحول للديمقراطية فإنها تجد نفسها إزاء نخبة جاءت بها الانتخابات لكن تعانى من حداثة التجربة بحيث تكون أضعف مما يجب فى مواجهة الأزمة الاقتصادية الحادة القائمة (الرئيس الطاجيكى رحمان نابييف) أو بحيث تكون أقوى مما يجب فتعيد إنتاج نفس العلاقات التسلطية القديمة (الرئيس الجورجى زفياد جامسا). وفى الحالتين تطاح النخبة وتضرب التجربة الديمقراطية(٤٠). ومن المشاكل الأخرى المصاحبة لعملية البناء الديمقراطى فى الدول ذات التنوع الثقافى، تلك المشكلة الخاصة بعرقلة تمثيل الأقلية المعنية قليلة الحجم. ففى ظل اتباع قاعدة صوت واحد لكل مواطن "One Man One Vote" تؤدى ديمقراطية الأغلبية العددية لاستبعاد وتهميش الأقليات التى تعجز عن حشد وتعبئة مؤيدين لها من خارج جماعتها الثقافية. كذلك تبرز مشكلة فى حالة وجود ثلاث جماعات ثقافية تحظى اثنتان منها بنسبة ٤٠٪ من الأصوات فى الانتخابات، بينما تحصل الثالثة على نسبة ٢٠٪ فقط. وإذا لجأت الجماعة الأخيرة للتحالف مع إحدى الجماعتين الثقافيتين الحائزتين لنسبة الـ ٤٠٪ من الأصوت فى الانتخابات، وكونت معها أغلبية عددية قوامها ٦٠٪ من الأصوات فإن هذا يعنى عملياً إخضاع الجماعة الأقل أصواتاً لتلك الأكثر أصواتاً، لا لشيء إلا لاعتبارات التحالف المصلحى. وبذلك فكأن الرسالة التى يحملها هورويتز لنا هى أنه إذا كان الحكم التسلطى لا يمثل باليقين مدخلاً للتعامل مع قضايا الأقليات، فإن الحكم الديمقراطى لا يحيد بالضرورة كل سلبيات التعددية الثقافية، ملمحاً، إلى أن الانتماء للدولة وليس لأى جماعة دونها ينبغى أن يكون أساس العملية السياسية وجوهرها(٤١).

ويرتبط تحليل هورويتز بفتح ملف الديمقراطية التوافقية وخواصها، وأهمها من وجهة نظر كمال شهادى أنها لا تستجيب لتغير الواقع الديموجرافى والسياسى، وتعيد توزيع

السلطة على ضوئه. كذلك فإن المساومات التى تلتصق بهذا النوع من الديمقراطية عادة ما تتم بين نخب الجماعات الثقافية المختلفة وليس بين مكوناتها. ثم إن الديمقراطية تحمل خصالاً غير ديمقراطية، فالمعارضون يستمرون فى الظل بسبب نظم انتخابية تتحيز للوضع القائم. وهم إن نجحوا فى اختراق دائرة النخبة فإنهم عادة ما يكونون مختارين بواسطة النظام وليس الجماهير. ثم وفى التقويم الأخير فأى معنى لترشيح النمط التوافقى حلاً لمشكلات الأقليات وقد انتهى نموذجه اللبنانى الشهير إلى ما انتهى إليه من حرب طاحنة؟[٤٢]. ويلاحظ أن هذا الرأى يختلف عن رأى جير، فهذا الأخير يقرن اندلاع الصراعات الاثنية بمرحلة التحول إلى الديمقراطية وليس بمرحلة استقرارها[٤٣]. وبالتالى فكون النموذج الديمقراطى التوافقى قد تعثر فى لبنان وأدى للصراع الداخلى فهذا مبعثه الظروف الداخلية للبنان وليس الخلل فى النموذج النظرى ذاته. وفى نفس اتجاه جير يمضى أميتاى اتزيونى الذى يتمسك بأن الديمقراطية تسمح للأقليات بالتعبير عن نفسها وتكون أكثر استجابة لمصالحها. ومن ثم فإن الحل فى رأيه لقضايا المجتمع المتعدد ثقافيا هو تغيير الحكم التسلطى واستبداله بحكم آخر ديمقراطى. ففى بلجيكا شكل الخيار الديمقراطى إطاراً مناسباً لتفاعل الفلامنج والوالون. ورغم دعوة الأمريكيين السود لاختصاصهم بولاية تتحدد حدودها على أساس عرقى فى الستينيات إلا أنهم أدركوا أن مصالحهم واحتياجاتهم يمكن أن تلبى بشكل أفضل فى ظل حكم ديمقراطى حقيقى. ولكن إذا كان أتزيونى لا يؤيد إذابة الأقليات وصهرها وإفقادها لذواتها، فإنه فى نفس الوقت لا يعطى صوته لمنح الاستقلال لكل أقلية تطالب به لأنه يخلق دولا «منهكة وضعيفة وغير ذات تأثير على الصعيد الدولى. أما التعايش السلمى والسماحة فى علاقة الجماعات الثقافية مع بعضها البعض فإنهما معا يستجيبان لمستجدات ما بعد الحرب الباردة (يقصد هنا مشكلات البيئة وواقع التكتلات الاقتصادية البازغة) ويخلقان كيانات أكثر قوة واقتدارا[٤٤].

٤ - فى آليات التعامل مع قضايا الأقليات:

فى ١٧ يونيو ١٩٩٢ أعلن الأمين العام للأمم المتحدة د. بطرس بطرس غالى أجندته للسلام التى استهدفت احتواء الصراعات التى تهدد السلم والأمن الدوليين وفى

طليعتها «العصيان الاثنى، أو الدينى، أو الاجتماعى، أو الثقافى، أو اللغوى»، وتضمنت أربعة أنواع من التدابير المقترحة فى هذا الشأن. وتلك هى الدبلوماسية الوقائية Preven-tive Diplomacy، وصنع السلام Peace Making، وحفظ السلام Peace Keeping، وبناء السلام بعد الصراع Post Conflict Peace Keeping. ومن الممكن القول أن التدابير الأربعة المشار إليها قد عبرت عن نوع من التدرج فى التعامل مع قضايا الأقليات والصراعات التى تثور بشأنها وذلك بالانتقال من الدعوة لجمع المعلومات ورفع التقارير عن مواطن التوتر بين الجماعات الثقافية، إلى تشجيع مختلف جهود الوساطة بين الفرقاء، إلى إدانة انتهاكات القانون الدولى بواسطة الدولة المعنية، إلى البدء بتوقيع عقوبات محدودة (كسحب الاعتراف الدبلوماسى، وحظر إمدادات السلاح والطاقة، والدفع بقوات محدودة لحفظ السلام)، إلى التوسع فى تطبيق تلك العقوبات وتصعيدها (كالقصف الجوى لبعض الأهداف الاستراتيجية)، إلى التدخل العسكرى الجماعى لفصل القوات ونزع سلاح المتحاربين، إلى العمل أخيرا على إعادة دورة الحياة الطبيعية سيرتها الأولى (تشغيل المرافق الأساسية، مراقبة عملية الانتخابات، تقديم مساعدات فنية ومالية)(٤٥).

وبتلك الكيفية فإن أجندة السلام للمنظمة العالمية قد دخلت فى صميم الجدل الدائر منذ ما بعد الحرب الباردة، وبشكل أوضح بعد سكون عاصفة الصحراء، والذى انصب على آلية التدخل الدولى الإنسانى ومدى مشروعيتها فى حالات انتهاكات حقوق الإنسان بما فى ذلك حقوق الأقليات. فعلى جانب كان هناك المعارضون بشدة لهذا التدخل وما قد يرتبه من تغيير فى ميثاق الأمم المتحدة خصوصاً فى مادته ٢ فقرة ٧ التى تحظر التدخل فى أمور سيادية هى من صميم الاختصاص الداخلى للدولة. مثل تلك المعارضة وحدت أحيانا بين الدول النامية التى هى فى العادة ساحة للتدخل وبعض الدول الغربية التى عادة ما تمارس التدخل. وكانت مناقشات الجمعية العامة للأمم المتحدة التى ارتبطت بإنشاء منصب منسق الإغاثة الطارئة Emergency Relief Coordinator فى نهاية ١٩٩١ مناسبة للتعبير عن هذا الرأى فى إطار الأمم المتحدة. فقد عارضت مصر والمكسيك وأوغندة إقرار حق التدخل الدولى الإنسانى.

وعبر ممثل بريطانيا سير ديفيد هاناى ووزير خارجية البرازيل فرانشيسكو ريزيك عن الموقف نفسه انطلاقا من أنه «من غير المقبول أخلاقيا التدخل ضد سيادة الدول

الأعضاء، وأن «انتهاك حقوق الأقليات آخذ فى التناقص وبالتالى فلا داعى لتبنى حق التدخل» . أما الوزير الفرنسى للشئون الإنسانية برنارد كوشنير فقد أعطى صوته لإنشاء وظيفة المنسق الدولى لكنه اشترك مع من سبقوه فى مهاجمة الترخيص بالتدخل[٤٦] .
والأرجح أن الرأى السابق ينطلق من تفضيل أصحابه أن تقوم الدول التى تعانى من مشكلات الأقليات بالتعامل بنفسها مع تلك المشكلات من خلال أحد الحلول المتعارف عليها كالأخذ بالديمقراطية مع إحاطتها ببعض الضمانات التكميلية (كإنشاء مجلس تشريعى معين بجوار المجلس المنتخب، أو كإعطاء الجماعات المختلفة ما يعرف بحق الفيتو المتبادل لنقض اتفاقاتها المجحفة، أو كإيلاء مناطق تجمع الأقليات قدرا من الحكم الذاتى، أو كالأخذ بالنظام الفيدرالى الذى يوازن بين الميول الوحدوية والتيارات الاستقلالية للجماعات الثقافية المختلفة... الخ) . لكن على جانب آخر كان هناك المؤيدون لحق التدخل الدولى «للأغراض الإنسانية» ممن مالوا إلى تعظيم المسئولية الدولية فى وقف انتهاكات حقوق الإنسان بما فى ذلك حقوق الأقليات . وقد سبق أن أعرب الأمين العام السابق للأمم المتحدة خافير بيريز دى كويار عن هذا الموقف فى عام ١٩٩١ بإعلانه أن السيادة لا تعنى سلطة إجراء المذابح الجماعية . وأيده فى هذا الموقف وزير الخارجية الإيطالى جيانى دى ميشالى آنذاك فى كلمته أمام الجمعية العامة فى العام نفسه منوها إلى أن «التدخل الذى يهدف إلى تأمين حقوق الإنسان واحترام المبدأ الأساسى للتعايش السلمى امتياز للجماعة الدولية التى ينبغى أن تكون لها القوة لوقف السيادة حينما تمارس بطريقة إجرامية» . وفى نفس الإطار دعا ممثلو بعض دول أوروبا الشرقية داخل الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى اعتبار حقوق الإنسان شأنا عاما، ومقاومة السيادة التى تتخذ ذريعة لتجاهل تلك الحقوق[٤٧] .

لكن خارج ردهات المنظمة العالمية وأجهزتها العاملة، فإن القارىء لأدبيات ما بعد الحرب الباردة يلاحظ أن هناك اتجاها عاما آخذا فى التبلور يتفهم أكثر فأكثر دواعى التدخل الدولى للأغراض الإنسانية . وفى هذا السياق أعد كل من ديفيد شيفر وميخائيل رايسمان دراستين مهمتين فندا فيهما بعض مبررات عدم التدخل وردا عليها . وتركز اهتمامهما فى الأساس على ذلك التحول الذى أصاب مفهوم السيادة بعد انتهاء الحرب الباردة، وتحول به من كونه مفهوما لصيقا بالحكومات القائمة بغض النظر عن كونها

متسلطة أو مستبدة إلى كونه مفهوما لصيقا بالشعوب والأفراد الذين قد يستهدفون بهذا التسلط والاستبداد. فلم يعد انتهاك السيادة قاصرا على تعرض الدولة المعنية لغزو خارجى من جانب دولة أخرى، لكنه اتسع ليشمل تعرض الأقليات والأفراد عموما لانتهاك حقوقهم من جانب حكوماتهم. وهذا هو الحكم الذى أدينت بمقتضاه ممارسات نورييجا فى بنما وماركوس فى الفلبين على سبيل المثال(٤٨). وبناء عليه ارتفعت الدعوة للمطالبة بتخويل القانون الدولى الحق للأقليات وللأفراد عموما فى الاستناد إلى مجموعة من القواعد الدولية تحميهم فى مواجهة حكوماتهم، وتلزم المجتمع الدولى بمساندة مسعاهم(٤٩). ومن جانبها أثارت بربارا هارف نقطة تتعلق بصدقية الاعتماد المطلق على حجية المادة ٢ فقرة ٧ من ميثاق الأمم المتحدة التى تحظر التدخل فى الشئون الداخلية للدول، فيما تعطى المادة ٣٤ من الميثاق مجلس الأمن سلطة التحقيق فى النزاعات التى تهدد السلم والأمن الدوليين، وتعطى المادة ٥١ فقرة ٨٥ من الميثاق للمنظمات الإقليمية الحق القانونى فى التدخل الجماعى، وتنص المادتان ٥٥ و ٥٦ بشكل عام على المسئولية الدولية الجماعية فى حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، علاوة على ترسانة أخرى من النصوص والمعاهدات والإعلانات الدولية التى تصب فى المجرى نفسه(٥٠). أكثر من ذلك تساءل البعض عن مدلول سيادة الدولة فى حالات معينة تنهار فيها السلطة القائمة وتتحول الجماعات الثقافية المختلفة إلى ما يشبه الميليشيات المسلحة التى تواجه بعضها بعضا وتهدد كينونة الدولة نفسها (الحالة الصومالية مثلا). ولقد التقط شارلز ماينس هذا الخيط وسلط مزيدا من الضوء على كون الفوضى الدولية هى البديل المحتمل لامتناع التدخل الدولى الإنسانى. ففى تصور ماينس فإن تلك الصراعات والعداوات بين الجماعات الثقافية المختلفة بدأت تنافس الأسلحة النووية ليس فقط فى سعة انتشارها ولكن كذلك وهو الأهم فى مبلغ ضراوتها. وعلى حد تعبيره فإن «الجبناء» يطلقون قذائف الهاون على المستشفيات والمخابز فى سراييفو، و «سفاحى الجناح اليمينى» يلقون القنابل الحارقة ويفتحون النيران على الأجانب فى ألمانيا، وعلى الجملة فإن الميزانية الختامية لما يسمى بالنظام العالمى الجديد تبدو جد مقلقة(٥١). وعموما فإن الآثار السلبية لتفاقم قضايا الأقليات فى مرحلة ما بعد الحرب الباردة حظيت ولاتزال بتحليل مستفيض من جانب محللين بارزين فى الفروع المختلفة لعلم السياسة. ومن هؤلاء ادوارد عازار وشونج اين

مون، اللذان أشارا فى دراسة مشتركة لهما إلى بعض تلك السلبيات المتمثلة فى عرقلة الاتفاق حول القيم والمصالح الوطنية وإنهاك موارد الدولة بل وتهديد استقلالها. وأكدا من ثم على المقومات السياسية للأمن القومى (الشرعية، التكامل القومى، القدرة السياسية) أو ما يسميانه بالـ Soft Power والتى يجرى إهمالها عادة لحساب المقومات المادية للأمن القومى (الاستعداد العسكرى، القوة الاقتصادية، الاستراتيجية المتبعة) أو ما يسميانه فى المقابل بالـ Hard Power (٥٢).

تبقى نقطتان جديرتان بالتحليل بخصوص نفس القضية، النقطة الأولى تتعلق بمن يملك الحق فى التدخل الإنسانى. والرأى الراجح يميل إلى تفضيل أن يتم هذا التدخل فى إطار المنظمات الدولية وبالذات الأمم المتحدة. ويكاد يتبنى ماينس نفس أجندة السلام التى أعلنتها الأمم المتحدة وربما بمزيد من التفاصيل ويدعو إلى تمكين المنظمة العالمية من تنفيذ أجندتها عن طريق تزويدها بآلية فعالة (قوة انتشار سريع مثلا) وإنعاش مواد الميثاق التى تعطيها حق احتواء الصراعات «الاثنية» الحادة. وينتقد ماينس الدور الذى مارسته القوى الكبرى والولايات المتحدة أساسا فى التعامل مع هذا النوع من الصراعات فى مرحلة ما بعد الحرب الباردة ويصفه بأنه خضع لنفس الأسلوب الأمريكى التقليدى فى التعامل مع أزمات ما بعد الحرب الباردة من حيث التمسك بترجمة الانتصارات العسكرية إلى مكاسب سياسية مطلقة، وترجيح الحلول الفيدرالية التى قد تشجع فى رأيه على الانفصال(٥٣). وينتقد كيث هيندل بدوره تدخل القوى الكبرى خارج إطار الأمم المتحدة داعيا لتزويد هذه الأخيرة بقوات خاصة قوامها ٦٠,٠٠٠ رجل من عشر دول تقريبا تحظى بتدريب مشترك وتختلف عن قوات الطوارىء(٥٤). ويمكن تفسير الاتجاه لتفضيل التدخل عبر المنظمة العالمية بأنه ليس ثمة ما يضمن دائما أن تتحمس القوى الكبرى للتدخل بنفس الفعالية فى جميع الصراعات «الاثنية»، وهذا يعنى ترك صراعات بذاتها دون تدخل أو تسوية حسب مقتضى الحال. وحتى إن هى تحمست فلا ضامن لحفظ حيادها ولو أحيط تدخلها بضوابط وقيود (استجلاء الغرض من التدخل، وربطه بإنجاز مهمة محددة، واشتراط استخدامه القوة فى أضيق نطاق)(٥٥). ويقودنا ذلك إلى النقطة الثانية المهمة والتى تتعلق باختبار فعالية التدخل الدولى الإنسانى الذى تم خارج إطار الأمم المتحدة فى حالات أربع بعد انتهاء الحرب الباردة (العراق، يوغوسلافيا،

الصومال، رواندا) . فمن الملاحظ أن فعالية هذا التدخل من منظور منفذيه كانت أعلى ما تكون فى الحالة العراقية حيث نجحت مطرقة التوازن (المؤلفة من ٤ دول غربية + تركيا) فى فرض قدر أكبر من الاحترام لنظام المناطق الآمنة شمال البلاد (للأكراد) وجنوبها (للشيعة) . وفى المقابل جاءت النتيجة محبطة بدرجات متفاوتة فى الحالات الثلاث الأخرى. ويعزز ذلك ما سبقت الإشارة إليه من أن جدية التدخل رهن بالمصلحة المتحققة من ورائه طالما أن منفذته دول بذواتها. فلما كانت مصلحة الغرب هى فى تأمين نفط الخليج فإنه احتفظ لنفسه بحق التدخل النشط فى العراق واعتبر هذا التدخل متمماً لدوره فى عملية تحرير الكويت وتدجين العراق، وهى رؤية استراتيجية لم تتوافر فى حالات التدخل الأخرى. ومن ثم فإنه وبقطع النظر عن محاولة المشابهة بين نماذج التدخل تلك[٥٦] فإن تجربة حماية الأكراد والشيعة فى العراق من جانب القوى الكبرى لا هى تمثل سابقة إيجابية ولا هى تؤسس آلية دولية دائمة لحماية حقوق الإنسان. والدليل أن نفس تلك الآلية لم توظف لإعادة المبعدين فى غينيا، أو النازحين من سيراليون إلى أوطانهم[٥٧] . ويناقش والتروود مورالز عدم فعالية التدخل الدولى عموماً والأمريكى خصوصاً خارج إطار الأمم المتحدة من زاوية أخرى، هى أنه حتى لو ارتبط التدخل الإنسانى بمصلحة مادية مؤكدة مثل حماية حرية الأسواق، أو مصادر المواد الخام، فإنه لا هو يحوز بالضرورة رضاء الرأى العام الداخلى، ولا هو يمتلك نفس القوة التحريضية التى كان يتمتع بها التدخل الدولى بغرض احتواء الخطر الشيوعى أثناء الحرب الباردة. وسيجد المواطن الأمريكى نفسه فى نهاية الأمر مضطراً لحساب تكلفة هذا التدخل ممثلة فى زيادة الضرائب، وتناقص الوظائف المتاحة، وضعف الرعاية الصحية، وتدهور مستوى المعيشة[٥٨] .

والى جانب آلية التدخل الإنسانى الدولى كآلية مقترحة للتعامل مع مشكلات الأقليات فى عالم ما بعد الحرب الباردة، طرحت آليتان أخريان أساسيتان هما فى جوهرهما تناقض إحداهما الأخرى. آلية التكامل الإقليمى على المستويين الاقتصادى والأمنى، وآلية حق تقرير المصير بما يترتب عليها من إعادة ترسيم حدود الدول. تستجيب آلية التكامل الإقليمى الاقتصادى والأمنى لواحدة من خصائص عالم ما بعد انهيار الشيوعية ،وتلك هى الخاصة بتشكيل الكيانات الكبيرة التى تستجيب لتحديات هذا

العالم بفعالية أكبر وبمخاطر أقل. ومن الزاوية التى تعنينا فى هذه الدراسة أى زاوية الأقليات، ينظر البعض ومنهم كمال شهادى لتلك الآلية باعتبارها قادرة على التقليل من دوافع الانفصال لدى الجماعات الثقافية المختلفة. والدليل على ذلك أن حركة الباسك الانفصالية فى أسبانيا تراجعت شعبيتها بعد انضمام أسبانيا إلى الجماعة الأوروبية. كذلك فإن قبائل العفر فى كل من جيبوتى واريتريا وأثيوبيا سيداخلها شعور أكبر بالأمان إذا ما شكلت دولها تجمعا إقليميا واحداً. وبالمثل فإن المجريين فى سلوفاكيا سينتابهم نفس الإحساس- أى الإحساس بالأمان - لو تجاوزت المجر وسلوفاكيا عداواتهما الموروثة وانخرطتا معا فى جماعة أوروبية واحدة. لكن أى منطق يبرر تقليل آلية التكامل لدوافع الانفصال؟ يجيب شهادى على ذلك بقوله إن هذا التكامل يؤدى لازدهار الأحوال الاقتصادية لوحداته سواء كانت جماعات مسيطرة أو أقليات، تلك واحدة. والأخرى، أن التكامل يهيىء الإطار المناسب لعقد الاتفاقات الثنائية أو الثلاثية بين الدول التى تنظم أحوال الأقلية الممتدة فيها. والثالثة أن التكامل يعزز من القدرات الأمنية الجماعية على نحو يرفع تكلفة تحدى سلطة الدول من طرف أقلياتها.

أما آلية حق تقرير المصير فإنها كانت دائما محل جدل بين دعاة التفسير الضيق لاستخدام هذا الحق (الشعوب الخاضعة للاستعمار) ودعاة توسيع التفسير بشكل عام (ليشمل كل الحالات التى يستحيل فيها التعايش السلمى بين أبناء الوطن الواحد). لكن بطبيعة الحال فإن تطورات أوروبا الشرقية أعطت زخماً جديداً لهذا النقاش، فالسابقة تغرى بتكرارها حال تشابه الظروف وتوافر الرغبة. يقول دعاة تغيير الحدود السياسية أن الانفصال أحيانا يكون هو الحل الوحيد لظاهرة الاختلاف الثقافى الحاد بين الجماعات المختلفة. ويقولون أيضا أن سلبيات هذا الحل تكون عند حدودها الدنيا إذا ما جرى فى إطار نظم ديمقراطية، أو إذا كان هناك طرف أقدر من غيره على فرض تغيير الحدود / أو إذا كان يتوافق مع مصلحة واحدة أو أكثر من الدول الكبرى. ويقول معارضو تغيير الحدود السياسية فى المقابل ومنهم اتزيونى كما تقدم أن هذا الحل سيؤدى إلى تفسخ الجماعة الدولية. ويستشهدون على ذلك بعبارة شهيرة جاءت على لسان وارن كريستوفر وزير الخارجية الأمريكية هى: «إذا لم نجد طريقة لجعل الجماعات الاثنية تعيش معاً فى نفس الدولة، فكم سيكون عدد الدول التى سنجدها؟ سيكون لدينا ٥,٠٠٠ دولة بدلا من

المائة دولة وبضع دول التى نجدها الآن». ويقولون أن هذا الحل سيكون له تأثيره السلبى على الاستقرار الإقليمى والنمو الاقتصادى. ويقولون أخيراً أن تغيير الحدود سيعنى تسليماً بفشل صيغة التعددية الثقافية فى تطبيقاتها المختلفة، وعجزها عن إغناء البشرية بقيم التسامح والتفاهم والتعاون. وهم من موقفهم الرافض لتعديل الحدود يتحفظون على كل الحلول التى يكون من شأنها أن تمهد لنفس النتيجة: من قبيل الحل الفيدرالى والحل الكونفيدرالى.

ويذكرون فى هذا الخصوص أن اقتراح أكراد العراق إقامة نظام فيدرالى قد قوبل بمعارضة إيرانية – سورية – تركية مشتركة مخافة تفكيك أوصال الدولة وانتقال العدوى إلى سائر الأكراد خارج حدود العراق. كما يذكرون أن خطة أوين– ستولتنبرج التى اقترحت إقامة كونفيدرالية فى جمهورية البوسنة والهرسك بين الصرب والمسلمين والكروات والتى كان يؤيدها البوسنيون قد أحبطها الصرب والكروات معاً(٥٩). وتشير الدراسة التى قام بما تيدروبرت جير وأشير إليها مراراً الى أنه من إجمالى ٥٠ صراعا اثنيا حادا شهدها العالم، فإن أهداف الأقليات فيها اتخذت الترتيب التالى بعد عام ١٩٨٧: المساواة فى الحقوق والواجبات، يليها الانفصال، يليها الحكم الذاتى. أما مرحلة ما قبل ١٩٨٧ فقد جاء الحكم الذاتى فى طليعة أهداف الأقليات، يليه الانفصال، تليه المساواة فى الحقوق والواجبات(٦٠).

ثانيا: العوامل المؤثرة على موقف الغنوشى والترابى تجاه الأقليات:

قدم مجتمع المدينة صورة مشرقة لتنظيم العلاقات بين أبناء الوطن الواحد على أساس من المساواة فى الحقوق والواجبات بغض النظر عن اختلافاتهم العرقية أو الدينية. فقد كان من أهل المدينة العرب من قبائل وبطون شتى كما كان منهم غير العرب، وكان منهم المهاجرون كما كان منهم الأنصار، وكان منهم المسلمون والكتابيون مسيحيين ويهودا كما كان منهم المنافقون والجاحدون لكل ملة أو دين. وقد اعتبر راشد الغنوشى هذا المجتمع هو «النموذج الأمثل لمجتمع التعاقد على أساس الاشتراك فى حقوق المواطنة وواجباتها بغير تمييز»، ولم يخف انبهاره بأول دستور إسلامى (الصحيفة) التى جعلت أهل المدينة سواء وعدّتهم «أمة واحدة من دون الناس»(٦١). وقريب من ذلك كان موقف

حسن الترابى الذى جاهر بأمله فى أن تحظى «الأقليات فى جنوب السودان باستقلالها، وحصاناتها، وحريتها على غرار نموذج دولة النبى وأسوة بوضع اليهود فيها»(٦٢) واعتبر أن هذا المجتمع هو الأنسب للمجتمع السودانى فى مرحلة الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام، كما شابه بين الإشكاليات التى كانت تطرحها ديناميات التفاعل بين الأبناء أو الأزواج المسلمين مع الآباء أو الزوجات غير المسلمين فى صدر الإسلام وتلك الإشكاليات التى يعايشها مجتمعه وهو على أعتاب القرن الحادى والعشرين(٦٣).

أما كون الغنوشى والترابى قد تحركا صوب هذا المجتمع - الهدف- أم لا، وأما نوع اجتهادهما فى التمكين له وحدود هذا الاجتهاد فقد اتسع للاختلاف فيما بين الرجلين. تنوع التركيبة الاجتماعية والإرث الاستعمارى للمجتمعين التونسى والسودانى يفسران لنا جزءاً من هذا الاختلاف. فعندما يتحدث الغنوشى أو الترابى أو أى مفكر إسلامى أو غير إسلامى عن قضايا من نوع قضايا الأقليات، فإن عينه تكون على الواقع الذى نشأ فيه ومبلغ تعقده وتنافره أو فى المقابل بساطته وتجانسه، فلا يمكن عزل رؤيته عن هذا الإطار. كما أن تباين السيرة الذاتية للرجلين يقدم لنا جزءاً آخر من التفسير، فنظرة كل منهما لدوره فى إطار الأممية الإسلامية يكيف اجتهاده باليقين فى سائر القضايا ومنها المتصلة بالأقليات. فأن يطلب أحدهما قيادة تلك الأممية× فإن هذا يعنى أنه يجتهد ليقدم نموذجاً عالمياً لعلاقة المسلمين بغير المسلمين ويفرض عليه بالتالى أن يقدم رؤية أكثر ما تكون سماحة واعتدالاً لضمان انتشارها. ولكن فى نفس الوقت فإن ثمة عوامل أخرى تتصل بالسيرة الذاتية للرجلين وتؤثر فى الاتجاه المضاد، وتلك هى الخاصة بالموقع من السلطة. فأن يكون المفكر خارج هيكل السلطة فإن هذا يجعل اجتهاده يدور فى فلك المثاليات المجردة. أما أن يكون المفكر مشتبكاً مع السلطة إلى حد أن يزعم التطابق مع رمزها «البشير هو أنا»(٦٤)، فإن هذا يضع قيوداً على اجتهاده ويكيفه على ضوء هذا

× يذكر أن المؤتمر الشعبى الإسلامى الأول انعقد فى الخرطوم بين ٢٥ و ١٩٩١/٤/٢٨ بدعوة من حسن الترابى لمواجهة مستجدات ما بعد الحرب الباردة (الصعود الغربى، التفكك السوفيتى، انكسار الدول النامية). وقد اختار المؤتمر الترابى أميناً عاماً له وانتخب الغنوشى عضواً فى تلك الأمانة ذات الـ ١٥ عضواً. وقد عقد مؤتمران آخران من هذا التاريخ وحتى ١٩٩٥.
Faycal Jalloul, L'Islamintern de Khartoum un aprés, Arabies, No. 63, 3/1992, PP. 20-22.

الوضع، لأنه باختصار عندما ينادى بالمساواة المطلقة بين أبناء الوطن الواحد فإنه سيكون مدعوا لتنزيل تلك المساواة على الواقع الذى يعيش فيه، فهو يملك آليات التنفيذ ولا يسعه الاحتجاج بغيابها. وبحسب التفاعل بين هذه العوامل وتلك سنجد موقفاً من الموضوع محل الدراسة يميزه فى مجمله التناسق والانسجام، وسنجد موقفاً آخر هو بمثابة هجين يعوزه المزيد من التنسيق.

١- السـياق المجتمـعى:

تتمتع تونس بدرجة عالية من التجانس الثقافى فالأغلبية الساحقة من سكانها مسلمون سنّة على المذهب المالكى، وذلك خلا جماعة يهودية محدودة العدد تعود جذورها التاريخية إلى عهد الإمبراطورية الرومانية عندما اعتنق العديد من البربر الدين اليهودى على سبيل مقاومة عقيدة تلك الامبراطورية وكنوع من الاحتجاج عليها. وإضافة إلى هذا الجذر التاريخى كان هناك بعض اليهود السفارديت الذين طردهم المسيحيون من أسبانيا فاستقر بهم المقام فى تونس.

لكن مع إنشاء دولة إسرائيل آثر كثير من يهود تونس النزوح إليها، فضلاً عن تسارع معدلات الهجرة اليهودية للدول الأوروبية وشمولها أساساً لقطاعات كبيرة من فئة الشباب الذين يسافرون لغرض استكمال تعليمهم الجامعى ثم لا يعودون من حيث جاءوا. وفى هذا السياق تشير إحدى الدراسات إلى أنه بينما كان عدد اليهود فى تونس يبلغ ١١٠,٠٠٠ نسمة فى عام ١٩٤٨ فإنه بحلول عام ١٩٨٧ لم يبق منهم سوى ٣,٥٠٠ نسمة فقط يتركز معظمهم فى جزيرة جربا التى تضم بين ما تضم ١٨ معبداً يهودياً، و ١٢ مدرسة تلمودية، ومحكمتين حاخاميتين فى إشارة الى الحرية العقائدية لأبناء هذه الطائفة(٦٥).

أما بالنسبة للمسيحيين فإنه رغم أن دول شمال أفريقيا ومنها تونس كانت معقلا لجماعات مسيحية يعتد بها على مدار التاريخ، إلا أن نسبتها أخذت تتضاءل بشدة منذ القرن الخامس عشر وحتى اليوم وذلك باستثناء فترة الحماية الفرنسية من ١٨٨١ وحتى ١٩٥٦. وعلى الصعيد اللغوى- العرقى توجد فى تونس نسبة من البربر (٣٪ من إجمالى السكان تتركز فى أقصى الجنوب) هى الأدنى مقارنة بنظيراتها فى الدول المجاورة (٢٠٪ لكل من الجزائر وموريتانيا، وثلث السكان فى المغرب، و ٥٪ فى ليبيا) ولا تؤثر

على التماسك القومى فى تونس خاصة أن قسماً كبيراً من العرب كانوا فى الأصل من البربر مما ساعد على احتفاظهم بنفس الهياكل الاجتماعية والسياسية التى يتمتع بها البربر تقريبا(٦٦).

أما فى السودان فإن الوضع جد مختلف حيث نجد أنفسنا إزاء بلد بالغ التنوع فى دياناته ولغاته وأعراقه وقبائله، ففيه ٥٧ جماعة عرقية، وأكثر من ٤٠٠ لغة ولهجة مختلفة، و ٥٩٧ قبيلة، وإسلام ومسيحية فضلاً عن معتقدات أفريقية وثنية. يصفه البعض بأنه «نموذج مصغر لكل القارة الأفريقية»(٦٧) ويصفه آخرون بأنه يعد «نموذجاً مصغراً للعالم»(٦٨)، ويعبر بكل المقاييس الثقافية عن تفرد بالغ لا يتأتى لسواه «لا أعرف بلداً من بلدان أفريقيا أو دولة من دول العرب تشابه السودان فى تنوعه وتعدده». والمقدمة السابقة ليست تعنى شيئا فى حد ذاتها، أو تقطع يقيناً بأن هذا التنوع هو بالضرورة ابتلاء للسودان، بل على العكس فإن فى التاريخ السودانى ما يشهد بأن هذا التنوع كان أحياناً عنصر إثراء وإغناء. ففى ظل مملكة الفنج فى سنار (فى القرن الثامن عشر) تجسد التعايش السلمى بين الإسلام والوثنية لاسيما أن حكام سنار (المسلمين) كانوا من أصول قبلية زنجية وثنية. أكثر من ذلك فإن أحد جوانب المعضلة الجنوبية السودانية الحالية تنبعث من الجهل بخصوصية الديانات الأفريقية إسلامية كانت أو مسيحية، وهى الخصوصية التى تؤمن بمبدأ التفاعل الإيجابى السمح بين عناصرها بعضها البعض، فتمكن رئيساً مسيحياً من تولى سلطة الحكم فى بلد مسلم (ليوبولد سنجور فى السنغال) مثلما تدفع رئيساً كاثوليكياً لدولة مسيحية للتنازل عن السلطة لخلف مسلم (الرئيس جوليوس نيريرى فى تنزانيا)(٦٩).

لكن بقصور فى فهم ظاهرة التنوع الثقافى فى السودان والاستجابة لمقتضياتها، تعاملت النخبة المثقفة عموماً وتلك الحاكمة منها خصوصاً مع مفردات هذا التنوع على أساس الازدراء، فإذا هى تشير للمتمردين «بالعبيد» أو «الفروخ» الطامحين لحكم البلاد، وإذا هى تتعامل مع أهل دارفور على أنهم «غرابة» أى غرباء وتطلق على جماعاتهم التى تلف العاصمة «الحزام الأسود». وبذلك فلا عجب أن أصبح شرق البلاد وغربها وجنوبها عبئاً ثقيلاً على كل الحكومات السودانية المتعاقبة منذ الاستقلال وحتى الآن، وإن كان

الوضع على الساحة الجنوبية هو الأسوأ×. فلقد قدرت بعض المصادر خسائر السودان من جراء الحرب الأهلية المستمرة على مدار أربعين عاماً (من ١٩٥٥ حتى ١٩٩٥) على النحو التالي: ٥٠٠,٠٠٠ قتيل من المتصارعين شمالاً وجنوباً، و ٤ ملايين نازح من الجنوب، و ٢٠ مليار دولار هي قيمة تعطل مشروعات البترول وتوقف الحفر في قناة جونقلي وإهمال مشروعات السكر والنسيج والأرد والشاي(٧٠). بهذا المعنى فإن المشكلة الجنوبية تشكل عنصراً ضاغطاً بالفعل على الاقتصاد السوداني، وتمثل أحد المصارف الضخمة لاستنزاف موارد البلاد. ولو شئنا التعرف على البانوراما الاقتصادية لكل من تونس والسودان فسنفهم أن الحسم العسكري للقضية الجنوبية كان مطلوباً على وجه السرعة من جانب السودان، وسنتبين بالتالي الخلفية التي جرى فيها تجييش الترابي للشباب السوداني تحت مسمى قوات «الدفاع الشعبي». في عام ١٩٩٣ بلغ معدل النمو السنوي في الناتج القومي الحقيقي في السودان – ٤,٥ ٪، والتضخم ١٠١,٣ ٪، وقيمة الصادرات ١٨٥ مليون دولار، والدين الخارجي ١٦,٥ مليار دولار بعد أن كانت تلك الأرقام هي ٨ ٪، ٦٣,٥ ٪، ١٣,٨٤ مليار دولار، ٥٤٤ مليون دولار على التوالي وذلك في عام ١٩٨٩ أي عام صعود ثنائي حسن الترابي – عمر البشير. كما نقصت حصيلة السودان من النقد الأجنبي (في شكل منح، قروض، تحويلات عمالة) من ٨٠٠ مليون دولار سنوياً إلى ٢٠٠ مليون دولار سنوياً وذلك بسبب توتر العلاقات الخارجية على نحو أسلم السودان الى ما يشبه العزلة الدولية(٧١). وبعد أن كانت الحكومة السودانية قد طبقت سياسة التحرير الاقتصادي وأطلقت حرية تداول النقد الأجنبي منذ مايو ١٩٩٢ عادت لتتراجع عن تلك الإجراءات في أكتوبر ١٩٩٣(٧٢). أما في تونس ورغم ارتفاع المديونية الخارجية من ٦,٨١٧ مليار دولار في عام ١٩٨٧ أي العام الذي وصل فيه زين العابدين بن علي إلى السلطة الى ٨,٤٧٦ مليار دولار في عام ١٩٩٣، إلا أن الاقتصاد التونسي حقق بعض التقدم بعد سياسة الإصلاح الهيكلي التي قام بها بالاتفاق مع صندوق النقد الدولي. ومن مؤشرات ذلك التقدم: ارتفاع معدل النمو السنوي في الناتج القومي الإجمالي من ١,٤ ٪ في عام ١٩٨٦ إلى ٣,٤ ٪ في عام ١٩٩٣، وانخفاض المعدل السنوي للتضخم في المقابل من ٧,٢ ٪ في عام ١٩٨٧ إلى ٤,٠ ٪ في عام ١٩٩٣(٧٣).

× يضم جنوب السودان ٥ ملايين نسمة موزعة على ٣ مجموعات سكانية مختلفة اللغات والديانات والجذور التاريخية وهي: المجموعة النيلية، والمجموعة النيلية – الحامية، والمجموعة السودانية. **نشرة المجتمع المدني**، سنة ٢، عدد ٩، رقم ٢١، ١٩٩٣/٩، ص ٣٩.

٢- الخبــــرة التاريخيـــــة:

خضعت تونس للحماية الفرنسية فى عام ١٨٨١ وبالتالى فإن هويتها العربية- الإسلامية منيت بالتشويه كما كان الحال فى سائر الدول العربية التى تعرضت للاستعمار الأجنبى. فقد مارست فرنسا سياسة مزدوجة قوامها سلخ الشعب التونسى عن هويته من جهة ومحاولة إبدالها لهذه الهوية بأخرى فرنسية من جهة أخرى. ولذلك فإنه بينما مورس التنصير الإجبارى للتونسيين فهدمت مساجدهم وتعرض مرتادوها للملاحقة والاضطهاد. وبينما فرغت مناطق واسعة من سكانها الأصليين فنفوا وشردوا، فتحت أبواب البلاد على مصراعيها لاستقدام المهاجرين من كل صوب بشروط ميسرة، بل كان من المفارقة أنه فيما شجعت الهجرة اليهودية التونسية الى إسرائيل جرى تنشيط هجرة يهودية مضادة من البلدان الغربية إلى تونس. وبينما أخليت الوظائف الإدارية من ممارسيها من أبناء الشعب التونسى ابتدعت وظائف أهم وأرفع لإغراء مزيد من الأوروبيين على الإقامة والعمل، وأنشئت محاكم فرنسية لتفصل فى منازعاتهم مع بعضهم البعض ومع الفرنسيين المشمولين بالحماية. تعرضت تونس لكل ذلك فلم تشذ فرنسا إزاءها عن سياستها فى فرنسة مستعمراتها(٧٤) لكن كون المجتمع التونسى يتمتع بالتجانس الثقافى ويتميز بمحدودية عدد جماعاته الثقافية فإن هذا فى واقع الأمر قد حرم فرنسا من ورقة للضغط والتأثير، كما أنه حرر تونس بدورها من خبرة تاريخية سلبية من هذا النوع الذى عرفته دول جوارها اللصيق (الجزائر والمغرب). ففى المغرب مارست فرنسا سياسة فرق تسد بين العرب والبربر (استصدار الظهير أى القانون البربرى الذى يخير البربر بين تطبيق أعرافهم وبين القانون الفرنسى) قبل أن يرغمها رد الفعل البربرى على أن تعدل عن تلك السياسة وتمارس اضطهادها مع الكافة عرباً وبربراً.

على نحو مختلف جرت السياسة البريطانية فى السودان مستفيدة فى ذلك من نسيج اجتماعى بالغ الثراء على ما سبق، فاجتهدت فى تقطيع الأواصر الثقافية الجامعة بين الشمال والجنوب، ورسخت فى أذهان الجنوبيين فكرة أن الشماليين ليسوا إلا تجار رقيق، وخلفت من ورائها مشكلة عمرها من عمر استقلال السودان بل وتسبقه بعام. فعلاوة على السياسة البريطانية المستغلة لعموم ثروات السودان، اختصت بريطانيا الجنوب بسياسة قصدته تحديداً وذلك على امتداد الفترة بين ١٩٢٠ و ١٩٥٠.

فإذا كانت فرنسا قد اهتمت بتصفية العروبة والإسلام لحساب الحضارة المسيحية- الغربية، فإن بريطانيا أرادت أن يكون المستفيد الأول من تلك التصفية هو الجنوب مسيحياً كان أو وثنياً وإلا كان الخيار الأوروبي هو البديل. جرى ذلك على مستوى البشر (الموظفين والتجار والفنيين) حيث كان يستبدل الشماليون بنظراء لهم من الجنوب من خريجي مدارس الإرساليات التبشيرية فإن عز ذلك استعين بالبريطانيين يليهم الأوربيون من جنسيات أخرى. كما جرى أيضا على مستوى اللغة والعادات حيث شجعت بريطانيا اللهجات المحلية والأعراف الجنوبية على حساب تلك العربية، فإن استعصى التواصل وتعطلت لغة الكلام غدت الإنجليزية أساساً هي أداة الاتصال. وحتى على المستوى الجغرافي جرى تقطيع الصلات بين الشمال والجنوب وتم فصلهما بواسطة شريط أرضي خلا من الزرع والسكن على نحو لم يجد معه أبناؤهما ما يغريهم على الإقامة فيه والاختلاط ببعضهم[٧٥]. وفي بعض الأحيان فإن هذا الإرث البريطاني الاستعماري الثقيل مثل مخرجاً للحكومات السودانية المتعاقبة لتبرير عجزها عن حل مشكلة الجنوب على نحو يوقف الحرب ويحفظ التكامل الإقليمي للبلاد، باعتبار أنها تحتاج وقتاً طويلاً لمعالجة مشكلة من صنع الاستعمار أو تضخيمه. وفي هذا ورد قول الترابي: «لو لم يخلق البريطانيون تفرقة بين الشمال والجنوب فإن المشكلة ما كانت لتطرح بهذه الحدة بعد الاستقلال»[٧٦].

٣- السيرة الذاتية والخلفية الاجتماعية لقيادتي الحركتين:

ولد راشد الغنوشي بالحامة بجنوب تونس في عام ١٩٤١ في أسرة كبيرة العدد (١٠ أطفال)، تعلم فيها القرآن عن أبيه وحفظه عن ظهر قلب. درس بجامع الزيتونة في تونس ثم سافر إلى مصر ليدرس بكلية الزراعة لكنه اضطر أن يغير وجهته لاحقاً إلى دمشق بسبب تضييق السلطات المصرية عليه. وفي دمشق اتصل بالقوميين العرب، وإن لم يجد في هذا التيار إشباعاً كافياً فاقترب من الإخوان المسلمين السوريين وخالطهم وتأثر بهم، وحصل على ليسانس الفلسفة عام ١٩٦٨. سافر الى باريس لاستكمال دراساته العليا ثم عاد بعد عام واحد الى تونس بسبب ظروف عائلية خاصة. وبرجوعه الى بلاده بدأت مرحلة جديدة من مراحل حياته وضح فيها البعد الإسلامي لنشاطه العام. فلقد انخرط في جمعية أهلية لتحفيظ القرآن (جمعية المحافظة على القرآن) واتخذ من ندواتها مناسبة لمهاجمة المسلك التغريبي للنظام التونسي ومن خلالها وقعت أول مواجهة بينه وبين

السلطة، فتم إبعاد العناصر الإسلامية عن إدارة الجمعية وعضويتها. اتجه الغنوشى لممارسة نشاطه بين طلاب الجامعة لاحتواء التيار اليسارى الصاعد آنذاك، وساهم فى إصدار عدد من المجلات الإسلامية أهمها «المعرفة» و «المجتمع» و «الحبيب»، كما كون نواة سرية لحركة إسلامية تونسية، وكان هذا سبباً فى اعتقاله عدة مرات فى نهاية السبعينيات. ومع تحول تونس إلى التعددية الحزبية كشفت حركة الغنوشى عن نفسها فى ١٩٨١ وطالبت بالترخيص لها بالعمل الحزبى تحت اسم «حركة الاتجاه الإسلامى» لكن لأن قانون الأحزاب التونسى يحظر العمل الحزبى على أسس دينية أو عرقية أو جهوية فلقد رفض النظام الترخيص للحركة. وفى صيف ١٩٨١ اعتقل الغنوشى لمدة ثلاثة أعوام لتبدأ مرحلة تحسن نسبى فى علاقته بالسلطة من عام ١٩٨٤ وحتى عام ١٩٨٧. فلقد أعلن رئيس الحكومة محمد مزالى عن نيته فى توسيع نطاق التعددية لتشمل حركة الاتجاه الإسلامى، وشجع ذلك الحركة على المشاركة فى الحياة العامة فى تونس وإثراء الساحتين السياسية والفكرية بنشاطها. ولكن مع تجدد المصادمات بين التيارين الإسلامى واليسارى داخل الجامعة، اعتقل راشد الغنوشى مجدداً فى مارس ١٩٨٧ حتى أطلق سراحه بعد الإطاحة ببورقيبة. تقدم الغنوشى بطلب ثان للترخيص له بالعمل الحزبى بعد أن غير اسم حركته من «حركة الاتجاه الإسلامى الى «حركة النهضة» لكن لم يقبل طلبه وأخيرا غادر الغنوشى تونس احتجاجا على نتائج الانتخابات التشريعية فى ابريل ١٩٨٩ واستقر به المقام فى بريطانيا بعد فترة من التنقل بين الجزائر والسودان(٧٧).

يشترك حسن الترابى مع راشد الغنوشى فى نشأته الدينية وفى تعلمه القرآن الكريم وتجويده له فى سن مبكرة. فقد ولد الترابى فى عام ١٩٣٢ فى مدينة كسلا شرق السودان، وكان أحد أجداده حمد النحلان من أعلام الطريقة السمانية أحد فروع الطريقة القادرية، كما كان والده يعمل قاضيا شرعيا. لكنه خلافا للغنوشى أتم تعليمه الجامعى فى السودان وتخرج فى كلية الحقوق جامعة الخرطوم، ثم حصل على الماجستير من بريطانيا وعلى الدكتوراه من فرنسا فى نفس التخصص. وهو مثل الغنوشى كانت له تحفظاته على تيار الإخوان المسلمين لكنه وبحكم علاقته العضوية مع هذا التيار كان لتحفظاته أبلغ الأثر على تطور نشاطه الإسلامى، حيث انشق عن الإخوان مكونا «جبهة الميثاق الإسلامى» فى السبعينيات والتى تحولت لتصبح «الجبهة الإسلامية القومية» منذ عام ١٩٨٥. انتقد الغنوشى الخط المحافظ للإخوان المسلمين واشتغالهم بالجوانب الأخلاقية عن

ذلك الاجتماعية[٧٨] . واختلف الترابى مع إخوان السودان حول أمرين اثنين، أولا ارتباطهم الوثيق بالتنظيم الأم فى مصر ورغبتهم فى التبعية له «نحن – والكلام على لسان الترابى– لا نريد أن نتبع أى نظام سياسى لأن كل تنظيم يوجد فى بلد معين»[٧٩] . وثانياً تركيزهم على التربية والتنشئة فيما يعطى هو الأولوية للاستيلاء على الحكم إذ «لا خير فى تربية مزعومة تعطل الحكم بما أنزل الله»[٨٠] . أما أهم ما يميز الغنوشى عن الترابى فهو علاقة كل منهما بالسلطة .فالغنوشى على ما تقدم كان التوتر هو النمط المميز لعلاقته مع السلطة أما الترابى فلم ينتظم علاقته بالسلطة إطار واحد، فلقد عمل من خلالها،واصطدم بها، ونسق معها بل وأحياناً تحالف. فبعد سقوط حكم عبود، رشح الترابى نفسه فى الدوائر المخصصة للخريجين ونجح فى الوصول الى الجمعية التأسيسية. ومن داخلها شن حملة ضارية ضد ممثلى الحزب الشيوعى ونجح فى طردهم منها، ومع انقلاب نميرى فى ٢٥ مايو ١٩٦٩ اعتقل الترابى ليمكث ٧ سنوات فى السجن حتى جاءت محاولة اليسار للإطاحة بنميرى فى ١٩٧١ لتدفع بهذا الأخير الى التحالف مع جبهة الميثاق الإسلامى. وفى تلك الفترة أصبح الترابى نائباً عاماً (وزيراً للعدل) ومستشاراً للرئيس للشئون القانونية وأميناً للفكر والدعوة فى الاتحاد الاشتراكى. وإليه يعزى اقتراح تعديل الدستور ليشمل مبايعة نميرى للحكم مدى الحياة وتوريث السلطة من بعده لمن يوصى به فهو «قائد المؤمنين، وراعى الأمة السودانية، وإمامها، وحافظ دينها»[٨١] . لكن مع شعور نميرى بأن الترابى يعد العدة للانقضاض على الحكم بادر باستباق هذا التطور واعتقله فى مارس ١٩٨٥ . وبعد شهر واحد من هذا التاريخ وقع الانقلاب ضد نميرى فأطلق سراح الترابى ليعود مجدداً إلى منصب النائب العام فى حكومة الوفاق الوطنى عام ١٩٨٨ . أما علاقة الترابى بالنظام الحالى للبشير فإنها من أكثر العلاقات إثارة للجدل، فهو لم يشارك بنفسه فى مباشرة السلطة، لكنه ضمن التأثير عليها والتحكم فيها من خلال طابور طويل من أعضاء جبهته الذين يعملون كوزراء، وحكام أقاليم، ورؤساء تحرير صحف، ومديرى بنوك، ورؤساء جامعات، ورؤساء للبعثات الدبلوماسية السودانية فى الخارج. وهو فى رأى البعض يفضل لنفسه وضع الزعيم الروحى (على النمط الخومينى فى إيران) ليكون وزر النظام على عمر البشير وليس عليهما معا[٨٢] . لذلك فإن الترابى يجاهر علناً بأنه يؤيد البشير كـ «إمام مؤمن» ويدعم

نظامه الذى «استأنف صيغة الإسلام السياسى»، لكنه لا يقبل أن يوصف بأنه «دماغ النظام»(٨٣)، أو بأنه «الرئيس الفعلى للسودان»(٨٤)، أو حتى بأنه مشارك فى أحد أجهزته (ما يسمى بمجلس الأربعين)(٨٥). لكن على الرغم من أن التحليل السابق يفسر موقف الترابى من السلطة منذ بداية تحالفه مع البشير، إلا أن تطور الأوضاع الداخلية والاقليمية والدولية قد ولّد عوامل ضغط كان يصعب تجاهلها. فاحتداد الأزمة الداخلية السودانية وأبعادها المشار إليها آنفاً، وتصاعد التوتر فى العلاقات الاقليمية للسودان، وشروع المنظمة العالمية فى فرض عقوبات متدرجة على السودان، كل ذلك فرض على الترابى والبشير كليهما التفكير فى مخرج للنظام من مأزقه. وتمثل المخرج المثالى المقترح فى محاولة اضفاء طابع ديمقراطى على العملية السياسية السودانية لتهدئة حدة الانتقادات الداخلية والخارجية للثنائى الحاكم. وتلك كانت هى الخلفية التى جرت فيها وللمرة الأولى فى عام ١٩٩٦ انتخابات رئاسية وتشريعية أسفرت عن تنصيب البشير رئيساً للجمهورية والترابى رئيساً للمجلس الوطنى الاتحادى ذى الأغلبية الإسلامية الممثلة للجبهة القومية.

ثالثا: موقف الغنوشى والترابى تجاه الأقليات.

ما هى دلالة مصطلح غير المسلمين بالنسبة لكل من راشد الغنوشى وحسن الترابى؟ أنهم أقلية؟ أنهم ذميون؟ أنهم مواطنون؟.. ثم ما هو مضمون الحقوق والواجبات التى يرتبها لهم وجودهم فى دولة إسلامية؟... مساواة كاملة مع المسلمين فى الحقوق والواجبات؟ استثناء بعض الحقوق والواجبات التى ترتبط بالعقيدة الدينية للدولة وترتب من ثم اختلافا بين حملة تلك العقيدة ومخالفيها؟ تمييز واضح ووضع فى أدنى السلم الاجتماعى وفق ترتيب يعيدنا الى نموذج الدولة الاثنية وعصور الجاهلية الأولى؟ وأخيرا ما هو موقفهما من بعض الحلول المطروحة على الأقليات فى ظل الليبرالية الجديدة ومن آلية التدخل الدولى الإنسانى تحديدا؟ هل يجيزان هذا التدخل من الناحية الفقهية ويعطلانه مؤقتا فى ظل سياق دولى غير موات؟... أم أنهما ينكرانه فقها وواقعا ويطرحان له البدائل؟... تلك نماذج من الاسئلة التى ستتعرض لإجابتها هذه الجزئية من الدراسة مع التأكيد مجدداً على نقطتين سبقت الإشارة إليهما، الأولى أن قضية غير المسلمين تطرح عند الترابى مختلطة بقضية الجنوب السودانى بحيث يصعب فصل موقفه من هذه

عن تلك. والثانية أننا فيما نملك معيارا واحدا لتقويم موقف الغنوشى من غير المسلمين ألا وهو المعيار الفكرى فإننا نملك فى حالة الترابى معيارا مزدوجا يحتكم الى فكرة بقدر ما يحاكم واقعا سياسيا يشارك فى نسجه هو وأعضاء جبهته.

١ - مواطنون أم ذميون أم أقلية؟ موقف غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى*×

لا يحبذ الغنوشى استخدام مصطلح أهل الذمة الذى يشير فقهيا الى غير المسلمين ممن صالحوا المسلمين على الاستظلال بدولتهم والتمتع بحمايتهم ونصرهم. ومنطقه فى ذلك أن التطورات التاريخية قد جعلت علاقات المسلمين بغير المسلمين فى ديارهم تستقر على أساس المواطنة مثلما جعلت علاقاتهم بغير المسلمين خارج تلك الديار تنتظم على أساس التعاهد على كف الاقتتال. ومن زاوية أخرى، فإن تفضيل الغنوشى مصطلح «المواطنين» على مصطلح «الذميين» يرجع إلى أن هذ الأخير تعرض للتشويه فى معالجات المستشرقين ومثّل بابا من ابواب التهجم على الإسلام عقيدة وعادات. واستشهد الغنوشى على ذلك بقول المستشرق ماكدونالد أن أهل الذمة «لا يعدون مواطنين فى الدولة الإسلامية، وإن كان المسلمون قد جنحوا الى ترك كل جماعة غير إسلامية تحكم نفسها بإشراف رئيسها... الذى هو حلقة الاتصال بين الجماعة وبين الحكومة». ويميل الغنوشى فى تحديد مفهوم المواطنة الى توسيعه ليشمل ليس فقط الكتابيين من المسيحيين واليهود، ولكن كذلك المشركين والوثنيين ممن يعيشون فى كنف الدولة الإسلامية. ويمثل هذا الاجتهاد من جانب الغنوشى ترجيحا لرأى الفكر المالكى والزيدى على رأى الفقه الحنبلى والشافعى والشيعى الامامى. وتلك خاصية سنصادفها كثيراً فيما يتعلق بموقف الغنوشى من غير المسلمين حيث يعرض لمختلف الآراء الفقهية وينتهى الى اختيار اكثرها اعتدالاً. وعندما كان الغنوشى يستخدم مصطلح الأقلية فإنه كان يستخدمه بالمعيار العددى، فيبرر مثلا سماحه بمشاركة غير المسلمين فى بعض الوظائف العامة بأنهم يمثلون «أقلية فى حكم إسلامى يقوم على أكثرية إسلامية»[٨٦].

× اشتق هذا العنوان الفرعى من اسم الكتاب التالى: -
فهمى هويدى، مواطنون لا ذميون، **موقع غير المسلمين فى مجتمع المسلمين**، بيروت، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥.

أما الترابى فيكثر عنده استخدام مفهوم الأقلية كمرادف لمصطلح غير المسلمين. وفى بعض الأحيان فإن استخدامه لمصطلح «الأقلية» أتى مقروناً بنظرة دونية لهم. فعندما سئل الترابى فى إحدى الموائد المستديرة عن رؤيته لغير المسلمين رد بأن الإسلام رتب لهم وضع أهل الذمة لأنهم «أقلية وضعاف، لذلك ينبغى أن تكون عادلا معهم». وفيما يتعلق والمكونات الثقافية الأخرى لمفهوم الأقلية كالعرق مثلا أو القومية، يميل الترابى الى التقليل من شأنها فى تشكيل التفاعل بين الجماعات المختلفة سواء سلبا أو إيجابا وسواء داخل الدولة الواحدة أو فيما بين الدول. فعلى المستوى الداخلى، وبالتطبيق على السودان يشير الترابى الى أن «الأقليات الاثنية- بمعنى العرقية- تتجه نحو الاندثار» ويبرر ذلك بالاختلاط المتزايد بين الجنوبيين النازحين بسبب الحرب الأهلية ومضيفيهم من أهل الشمال»(٨٧). وعلى المستوى الخارجى يدفع الترابى بأن الطروحات القومية فشلت فى توحيد دعاتها ومغالبة أهوائهم ودواعى فرقتهم (المصالح الإقليمية والسياسية والمكائد الخارجية) لسبب اساسى هو أنها تأسست على غير الدين(٨٨).

٢- حقوق المواطنة لغير المسلمين بين الغنوشى والترابى

تعرض راشد الغنوشى وحسن الترابى للعديد من حقوق غير المسلمين فى المجتمع الاسلامى. منها حرية التنقل وحرمة المسكن، ومنها الحقوق المالية كالتمتع بالمرافق العامة، والانتفاع بموارد بيت المال بما فيها الزكاة نفسها، والتنمية المتوازنة للأقاليم التى تسكنها جماعات ثقافية مختلفة، وحق تلك الأقاليم فى قسم معتبر من مواردها. لكن حقين أساسيين مثلا حجر الزاوية فى نظر الرجلين لمواطنة غير المسلمين فى الدولة الاسلامية: الحق فى تولى الوظائف العامة من جهة، والحق فى الحرية الدينية من جهة أخرى.

يتفرع الحق فى المساواة فى تولى الوظائف العامة -حسب الغنوشى- عن المبدأ الإسلامى العام الأول الذى يستقى منه (أى الغنوشى) كل أحكامه وذلك هو مبدأ العدل. فالعدل عند الغنوشى يمثل «قلب القرآن ومحوره». وهو يدلل على ذلك بأنه من إجمالى ٢٨ موضعاً وردت فيها لفظة «العدل» فى القرآن الكريم اختصت الآيات المكية بـ ١٣ منها. وهذا لا يفيد مجرد الأسبقية الزمنية لتلك القيمة الإنسانية على ماعداها من قيم، لكنه يفيد كذلك اتساعها وإطلاقها، فلأن مكة كانت قد خلت من الحكم والقضاء والتنظيم

الاجتماعى فقد جاء النص على العدل ليشمل تلك المجالات كافة علاوة على مجالات الفكر والاعتقاد. ومن مقتضيات تنزيل العدل على الواقع: المساواة بين المسلمين وغير المسلمين. فالأوائل لم يؤمروا باحتباس العدل جوهرا لعلاقاتهم البينية لكنهم أمروا بإفشائه حيثما حلوا. وفى تفصيل مظاهر تلك المساواة يطلق الغنوشى حق غير المسلمين فى التنافس على كافة وظائف الدولة احتكاماً إلى معيارى الكفاءة والأمانة: الوزارات المختلفة، الابتعاث الى الخارج، الادارات الحكومية... الخ. وينتقد الغنوشى بعض الآراء الداعية لتنحية غير المسلمين عن كل وظائف الدولة بلا استثناء ويخص بالذكر رأى سعيد حوى رمز الحركة الاسلامية فى سوريا ويصفه بالتشدد الذى لم ير له مثيلاً لكونه يجعل من مظاهر إذلال المسلم مشاركته فى مجلس يتصدره «ذمى».

وبالنسبة لعضوية غير المسلمين فى الهيئة الشورية فقد استحقت من الغنوشى اهتماماً مضافاً لانها هى الأكثر إثارة للجدل بين الفقهاء. فالبعض منهم حظر ترشيح غير المسلمين لمجلس الشورى (هيئة أهل الحل والعقد) لأن إسلام أولى الأمر شرط لاستقرار قناعتهم بأن الدستور الاسلامى (الشريعة) هو الحق، وأن تلك القناعة تعصمهم من أن يضلوا أو يزيغوا. والبعض الآخر أعطاهم الحق فى تلك العضوية وحصرها فى حق التظلم دون المشاركة فى صنع السياسة العامة. والبعض الثالث ومنهم الغنوشى مال الى تمام عضوية غير المسلمين فى هيئة أهل الحل والعقد لاعتبارات شتى. فأعضاء تلك الهيئة ليسوا ولاة للأمور لأن ولى الأمر هو الإمام الذى تتجمع فى يده السلطة التنفيذية، أما خلط أولى الأمر بأهل الشورى واعتبارهم مناط السيادة أو ممثليها فيعد نقلا عن الفكر الغربى ونسجا على منواله. ثم إن اعضاء تلك الهيئة مسلمين وغير مسلمين ملزمون بإعمال الشريعة مقيدون بأحكامها. كذلك يقترح الغنوشى تأسيس هيئة عليا وظيفتها مراقبة عدم خروج هيئة أهل الحل والعقد عن المشروعية العليا فى قراراتها. وأخيرا فإن التجربة الإيرانية فى نظر الغنوشى ترسى سابقة مهمة فى العمل الاسلامى وتقترب من التصور الذى يطرحه بنفسه: السماح بعضوية غير المسلمين فى مجلس الشورى وتشكيل مجلس أعلى يضبط نشاط الهيئة الشورية ويعرف باسم مجلس حراسة الدستور.

لكن هل يستخلص مما سبق أن الغنوشي جعل كل وظائف الدولة على وجه الحصر مفتوحة أمام كل المواطنين مسلمين وغير مسلمين؟... الاجابة هي بالنفي، فهو يحتجز رئاسات ثلاث للمسلمين دون سواهم لكونها تتصل مباشرة بالدين. والمقصود هنا رئاسة الدولة، ورئاسة الوزارة، ورئاسة الجيش. ويتفق الغنوشي في ذلك مع ما يذهب اليه أغلب جمهور الفقهاء، وإن أوجد بابا يشارك منه غير المسلمين في تحمل جانب من مسئولية تلك الوظائف بشكل أو بآخر: باب الانتخاب. فالغنوشي أميل إلى تخويل غير المسلمين الحق في انتخاب رئيس الدولة أو الإمام خلافاً لرأي الفقهاء المنكرين لهذا الحق لإيمانهم بأن الشروط المطلوبة في الإمام هي نفسها المطلوبة في ناخبيه، ففي تصوره انه لا موجب لمنع غير المسلمين من المشاركة في انتخابات الرئاسة طالما لا يحجبون عن المساهمة في الشئون العامة للدولة(٨٩).

يقترب الترابي نظرياً من هذا الطرح الذي يقدمه لنا الغنوشي. ففي شهادته أمام الكونجرس الأمريكي، ذكر الترابي أن المجتمعات الاسلامية الحقة هي- أو يفترض أنها- أعدل ما تكون في تنظيم علاقة المسلمين بغير المسلمين سيما المسيحيين منهم، وهو منطق لو أحسن الناس تدبره لما توهموا احتمال الصدام بين حركات الاحياء الاسلامي والأقليات الدينية. وبالتطبيق على السودان يشير الترابي الى أن القانون العام لا يعترف بالدين كأساس للتمييز بين المواطنين ويمكن الكافة مسلمين وغير مسلمين من تولي مناصب عامة. ويدلل على ذلك بوجود مسيحيين في الحكومة وفي المجلس الأعلى للدولة وفي سائر القطاعات الوظيفية فضلا عن السلك الدبلوماسي(٩٠). ويذكر في هذا الخصوص أن ميثاق السودان الذي يحمل توقيع الجبهة الاسلامية القومية والصادر في عام ١٩٨٧ قد أكد على المبدأ الاخير وزاد عليه اقتراح النظام الفيدرالي شكلا للدولة في السودان. وبموجبه تختص الأقاليم غير ذات الأكثرية المسلمة- العربية بوظائف معينة (الادارة والأمن المحلي، الثقافة، السياحة، التعليم والصحة، الزراعة والصناعة والتجارة... الخ) ويتفرد المركز بأغلبيته المسلمة- العربية بوظائف أخرى (الدفاع والأمن الوطني، العلاقات الخارجية، الجنسية والهجرة والأجانب، النظام القضائي والمالي، الثروات الطبيعية... الخ) من دون أن ينقص ذلك من حق أبناء الأقاليم الأولى في عضوية الهيئة التشريعية المركزية ولا في السلطة التنفيذية وإداراتها المختلفة(٩١).

وبالفعل فإن تمثيل المسيحيين قائم فى ظل حكم البشير- الترابى وإن لم يطاول العديد من الوزارات السيادية ولا ارتقى إلى رئاسة الدولة بطبيعة الحال.

ويذكر عبدالوهاب الأفندى عضو الجبهة الاسلامية القومية وعضو السلك الدبلوماسى السودانى بخصوص هذه النقطة الأخيرة (رئاسة الدولة)، أن المرة الأولى التى أوضح فيها الترابى موقفه منها صراحة كانت فى أثناء مداولات لجنة وضع الدستور بعد ثورة اكتوبر ١٩٦٤ بمشاركة شمالية- جنوبية (٦ أعضاء لكل طرف) عندما ذكر أن الدولة الاسلامية ينبغى ألا يرأسها غير المسلمين. ثم عاد ليؤكد نفس هذا الموقف فى ظل نميرى مع الاتجاه لأسلمة النظام القائم(٩٢).

فإذا ما انتقلنا الى الحق الآخر وهو المتمثل فى الحق فى الحرية الدينية فسوف نجده يتفرع عن المبدأ الاسلامى الرئيسى الثانى الذى يعلق عليه راشد الغنوشى أهمية كبرى وهو عدم الإكراه فى الدين. فعلى الرغم من أهمية الحاجة إلى الالتزام بالشريعة الإسلامية إلا أن الله سبحانه وتعالى قد حمل كل إنسان مسئولية اختياره ونهى عن إكراهه على خيار بذاته، لأن من يهتدى بنفسه يثبت على ما اهتدى إليه وإلا فإنه يظل فى شك من أمره لا يكاد يستقر على حال. أكثر من ذلك أباح الإسلام الخروج لمجاهدة الحاكم الذى يصادر على الحرية الدينية لمواطنيه مسلمين وغير مسلمين. وفى هذا السياق فإنه مثلما يملك المسلمون حق (بل عليهم واجب) نشر عقيدتهم الدينية فالغنوشى يرجح ذلك الرأى الفقهى الذى يجعل لغير المسلمين الحق ذاته. ومن أشكال التعبير عن الحرية الدينية لغير المسلمين، أن يناظروا سواهم ويروجوا لمذاهبهم، وينقدوا الدين الاسلامى، ويقيموا الجمعيات السلمية، ويجددوا كنائسهم ويمارسوا طقوسهم. لا يتقيدون فى ذلك إلا بما يتقيد به المسلمون أنفسهم من ضوابط هى على وجه الحصر: عدم استخدام القوة فى نشر المعتقد، الامتناع عن التآمر مع القوى الأجنبية، الجدل بالحسنى ومجانبة الكذب والتمويه. فدائماً كان شأن الإسلام هو السماح بالمناظرات فيما بين الفرق الاسلامية وبعضها البعض، وبين المسلمين وسواهم من غير المسلمين، ولا ينبغى أن يتحول المسلمون المحدثون عن هذا التقليد، كما أن عليهم أن يتسلحوا بمزيد من التفقه فى الدين وتعميق إيمانهم ليدافعوا عن الاسلام على الوجه الذى يحبه الله ويرضاه.

وفى دفاعه عن الحرية الدينية كما فى دفاعه من قبل عن المساواة فى تولى الوظائف العامة، راعى الغنوشى إعادة تفسير بعض الآيات القرآنية التى إما نزلت لمناسبة معينة ثم نسختها آيات أخرى فى مناسبات مختلفة كقوله تعالى «لا إكراه فى الدين» (البقرة : ٢٥٦) بعد فتح مكة وتحريرها من الشرك والذى نسخ الآيات التى تأمر بالقتال مثل «ياأيها النبى جاهد الكفار والمنافقين» (التوبة : ٧٣). وإما أنها وردت بشأن جماعة ما لالتواء مسلكها وليس لاختلاف دينها كقوله تعالى فى المنافقين «ياأيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا» (آل عمران: ١١٨)(٩٣). ويشير البعض إلى أن هذا التضاد الظاهرى بين آيات تحض على السماحة والقسط والمساواة مع غير المسلمين وأخرى تتعامل معهم من منطلق الشك وعدم الثقة، قد أدى إلى اختلاف مواقف الحكام من الأقليات الدينية من فترة إلى أخرى بمقتضى تأويلات نصية تفيد مصالحهم وتخدمها(٩٤).

يختلف حسن الترابى عن الغنوشى فى بعض الجوانب المتعلقة بالحرية الدينية لغير المسلمين. فالغنوشى يقبل احتكام هؤلاء لشرائعهم فيما يتعلق بأحوالهم الشخصية التى لا شأن لها بتنظيم المجتمع، أما بخصوص القانون الجنائى للدولة فإنه يدعو إلى وحدته ويعتبر أى إجراء خلاف ذلك (كما يفعل الترابى) يناقض مبادئ القانون الوضعى. بقول آخر فإن الغنوشى يدعو لتطبيق الشريعة الاسلامية فى عمومها على الجميع (مسلمين وغير مسلمين، كتابيين ووثنيين) فهو لا يستثنى حدوداً معينة من إيقاعها على غير المسلمين كحد السرقة مثلاً، ولا هو يرهن توقيع الحد من عدمه بشخص المعتدى عليه كترك القصاص من الزانى الكتابى بالكتابية لوليها وإيقاع الحد على الزانى الكتابى بمسلمة(٩٥).

أما الترابى فقد ميز منذ نهاية الثمانينيات بين قانون مدنى تسرى أحكامه على الكافة بدون تمييز، وقانون جنائى يختلف بحسب سكان المناطق. فعندما يسود المسلمون يطبق عليهم القانون الجنائى، وعندما يسود غير المسلمين يطبق عليهم قانونهم الجنائى حتى ولو كان بينهم مسلمون(٩٦). فيباح الخمر مثلا فى دارفور أو كردفان بينما يحظر ويعاقب شاربه فى الخرطوم وهكذا. ومن الجلى أن الترابى عندما يطالب بمثل تلك

الازدواجية القانونية فى اطار نفس الدولة فإنه يوجد حائلا ماديا يهدد بنسف المشروع برمته فى المدى الطويل. ولنا ان نتصور وضعا تخيليا يشارك فيه شقيقان يعملان فى مدينتين سودانيتين مختلفتين ويرتكبان نفس الجرم، فيعاقب كل منهما عقابا مختلفا لمجرد اختلاف التركيبة الديموجرافية لهذه المدينة عن تلك. كما يمكن لنا أن نتصور كيف يمكن أن تصبح بعض أجزاء الدولة «مناطق آمنة» للفارين من العقوبات المغلظة فى مناطق أخرى. وخارج هذا الإطار فإن الحرية الدينية تلقى عند الترابى نفس الاحتفاء الذى تصادفه عند الغنوشى. فقد تضمن الميثاق الذى أعدته الجبهة النص على عدم الإكراه فى اختيار الملة الدينية، وعلى إطلاق حرية الأب فى تنشئة أولاده على الدين الذى يرتضيه، وعلى الدعوة (للمسلمين) والتبشير الدينى (لغير المسلمين) بما لا يتصادم مع السلم الاجتماعى أو يحرج مشاعر التدين عند الآخرين(٩٧). كما ذكر الترابى فى موضع آخر أن فى بلاده ما بين ١٥ – ٢٠ كنيسة مسيحية (ومنها أمريكية) تمارس دورها التبشيرى فى مختلف أنحاء السودان(٩٨). أما كون تلك الحرية الدينية تجد سبيلها الى التطبيق الفعلى أم لا، فتلك قضية أخرى تقودنا دائما الى مراعاة الفارق بين وضع الغنوشى كمفكر ووضع الترابى كمفكر وكممارس أيضا للعمل السياسى فى اطار النظام القائم. وبصفة عامة يمكن رصد أهم مظاهر إخلال نظام البشير– الترابى بمبدأ الحرية الدينية لغير المسلمين عبر الدعوة للجهاد من خلال ما يعرف باسم قوات الدفاع الشعبى، وعبر الأسلمة والتعريب الاجباريين فى كل من جنوب السودان وشرقه وغربه.

يعود تشكيل قوات الدفاع الشعبى الى العام الأخير من حكم الصادق المهدى بهدف دعم الميليشيات الخاصة المكلفة بالقيام بحملات عسكرية ضد المتمردين الجنوبيين. ثم مع صعود نجم البشير – الترابى مست الحاجة إلى إعادة تنظيم تلك الميليشيات التى تكاثرت وانتشرت سواء فى جنوب البلاد أو غربها. كذلك تراءى للترابى أنه بالإمكان إعطاء المتدربين طيلة فترة تلقيهم للتدريب (٦ أسابيع) جرعة دينية مناسبة(٩٩). هذا فضلا عما يشير اليه بعض المحللين من رغبة الترابى فى خلق ما يشبه الحرس الثورى الإيرانى يكون له بمثابة حصان طروادة اذا ما قرر الانقضاض على الحكم والانفراد به من دون زمرة البشير(١٠٠). وفى هذا السياق خلعت على قوات الدفاع الشعبى وظيفة دينية، وجعل قتال المتمردين فى الحركة الشعبية (الجنوبية) نوعا من الجهاد فى سبيل

الله. وفى بعض الاحيان وأمام تزايد حدة الانتقاد الدولى لتديين الحرب الاهلية السودانية، كان الترابى ينكر الصبغة العقائدية للصراع الدائر فى بلاده بعبارات من نوع «لا ليست هذه الحرب دينية. فالحرب فى الجنوب بدأت منذ عهد الانجليز وحتى جون قرنق أعلن تمرده قبل أن يبدأ النميرى فى تطبيق الشريعة فى السودان»(١٠١). أو «لا يوجد جهاد ضد المسيحيين، وأظن انه سيكون من الظلم إدخال عامل التوتر الدينى فى بلد لم يعرف مثل هذا التوتر»(١٠٢) ولكن فى أحيان اخرى كان يتخلى الترابى عن حذره قائلا «إذا قاتلت الباغى- يقصد المتمردين- فقاتله باسم الاسلام وإلا تحول الصراع معه الى صراع سياسى»(١٠٣). أو يواسى أسرة أحد «شهداء» الدفاع الشعبى مردفا «ليس المقصود من حربنا المقدسة فى الجنوب أن يسلم الجنوبيون فحسب، بل أن تدخل فى الإسلام كل شعوب الدول المجاورة»(١٠٤).

ويثير مفهوم الجهاد بكيفيته السابقة عند الترابى ملاحظات ثلاث أساسية. الأولى أن هذا المفهوم يعكس ما يشير اليه أحد المحللين حول الطابع الاختزالى لأيديولوجية الجبهة الاسلامية القومية. فهى تختزل الاسلام فى الشريعة، وتختزل الشريعة فى الحدود، ولذلك كان تصميم القوانين الاسلامية على النحو الذى أتت عليه بواسطة الترابى فى عامى ١٩٨٣ و ١٩٨٨. وبالمثل فإن نفس الازدواجية ميزت موقف الجبهة إزاء معضلات الأقليات فى السودان، فهى لم تتعرض للعوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المسئولة مباشرة عن تفجير الموقف، انما ركز زعيمها على تحالف المسيحيين والعلمانيين الملحدين الذين يشنون حربا ضد الاسلام(١٠٥). والملاحظة الثانية أن مدخل الترابى للترويج لنظرته عن الجهاد اعتمد فى جانب منه على استغلال ظاهرة تفشى الأمية بين السودانيين لإقناعهم بخوارق ومعجزات تؤكد مؤازرة الله عز وجل لهم. ومن قبيل ذلك الأساطير التى تحفل بها صحيفة القوات المسلحة مثل إزاحة الطيور للتراب الذى يغطى الألغام فى طريق كتيبة الخرساء (إحدى كتائب الدفاع الشعبى والمنسوبة لكتيبة بنفس الاسم عبر بها سعد بن أبى وقاص نهر الفرات) حتى يراها «جند الله».(١٠٦) والملاحظة الثالثة أن خطورة تلبيس النزاع الداخلى مثل هذا اللباس الدينى هى انها تدفع الطرف الآخر الى أن يسلك المسلك نفسه. ويمكن إيراد مثال محدد فى هذا الخصوص ذلك هو المتعلق بمسلمى الجنوب الذين أصبحوا بين عشية وضحاها مغنما يتقاسمه كل من الترابى

وجون قرنق (زعيم الحركة الشعبية). أما الترابى فإنه كان وراء تنشيط «جمعية الجنوبيين المسلمين» التى بدأت ملامحها التنظيمية تتبلور منذ مطلع الثمانينيات بفعل عوامل مختلفة (التمويل الخليجى، نشاط الوكالات الإسلامية التطوعية، نشر التعليم العربى، تدفق المسلمين الأوغنديين بالذات)، ثم تشجيع أعضائها لاحقا على الانضمام للجبهة الإسلامية القومية(١٠٧). وأما قرنق فقد أنشأ ما يعرف باسم (المجلس الاسلامى للسودان الجديد) بدعوى الرغبة فى إيجاد آلية لتعمير مساجد المسلمين الجنوبيين وتجميع العون والدعم الدوليين لمؤازرتهم(١٠٨).

وعلى صعيد التعريب والأسلمة تنفذ الجبهة أكثر من مشروع بهذا الهدف تجاه الأقليات الدينية غير المسلمة مما يشكك فى صدقية الالتزام بشعار الحرية الدينية. ومن مظاهر ذلك ما يشير إليه بعض التقارير من أن أطفال الجنوب وأطفال جبال النوبة يساقون من قراهم إلى مخيمات خاصة شمال السودان حيث يتم تعليمهم اللغة العربية والإسلام كما يجرى تغيير أسمائهم. وكذلك يتم الدفع بالشباب للالتحاق بقوات الدفاع الشعبى بحيث يجبرون على شن حرب دينية ضد أبناء نحلتهم!.. وقد رصد المبعوث الخاص للأمم المتحدة إلى السودان أن تلك العملية (التعريب والأسلمة) قد شملت ٤٥٠٠٠ سودانى من قبيلة واحدة (إنقسنا) فى غرب السودان(١٠٩). وحصرت منظمة العفو الدولية فى ديسمبر ١٩٩١ عدد ٦٠٠٠ شخص من قبيلة واحدة (الكواليب) بجبال النوبة ومنهم ٥٦ امرأة، تم قتلهم فجر يوم عيد الميلاد أى بعد قرار المنظمة العالمية إدانة انتهاكات حقوق الإنسان فى السودان(١١٠). وعلى الجانب الآخر فإن غير المسلمين وبالذات المسيحيين منهم قد تم التضييق على ممارساتهم الدينية من خلال وقف الوعظ بالكنائس، وغلق وتدمير دور العبادة، ومنع سفر القساوسة لحضور الندوات الدينية، والانتقاص علنا من دياناتهم هذا بخلاف ممارسة التمييز ضد العاملين من الأقباط كالتجار بمنع استصدارهم لرخص الاستيراد، وكالموظفين بطردهم من مكاتب الدولة(١١١). ولكن إذا كان الجنوبيون المسيحيون منهم والوثنيون قد ردوا على تلك السياسة بإعلان التمرد المسلح، فلقد اكتفى الأقباط الشماليون وعددهم بين ١٥٠٠٠٠ و ٢٠٠٠٠٠ نسمة برفع شكواهم الى السكرتير العام للأمم المتحدة فى عام ١٩٩١ مشيرين الى أن طلب الحصول على الوظيفة يشترط أن ترفق به شهادة قانونية تفيد إسلام طالبها وإلا رد مسعاه(١١٢). ولقد عبر حسن الترابى فى إحدى المناسبات عن سياسته تجاه الجنوب فأشار الى انه بعد أن كانت

الجبهة لا تهتم به إهتماما كافيا حتى أوائل السبعينيات بل وكان بعض أعضائها يشجعون انفصاله لتأمين وحدة الهوية الإسلامية السودانية، فإنها -أى الجبهة- «أدركت المصالح الإسلامية فى الجنوب وفى باقى البلدان الأفريقية وبدأت فى تنفيذ مشروعات إسلامية فيها»(١١٣).

وأخيرا وبالنسبة لواجبات غير المسلم فى الدولة الإسلامية فإنها لم ترد فى كتابات الترابى، وهو بذلك يختلف عن الغنوشى الذى ناقش تلك الواجبات وركز على تلك الدينية منها بشكل خاص: الجزية والضريبة والخراج. فلقد نفى الغنوشى عن الجزية كونها تمثل عقوبة لغير المسلم على عدم إسلامه، فالحكمة من فرضها كانت أنها مقابل تمتع غير المسلم بالحماية والدفاع عنه، وعموما فإنه كان مع إسقاطها بحكم تغير الظروف وانخراط غير المسلمين مع المسلمين فى الجيوش الوطنية، إلا أن ترى الدولة تحصيلها كنظير للزكاة المفروضة على المسلمين. ومن نفس المنطلق (منطلق المساواة فى الأعباء المالية) أيد الغنوشى توحيد الضريبة التجارية على مواطنى الدولة بغض النظر عن معتقداتهم الدينية. أما الخراج فقد مال الى تأييد الرأى الفقهى القائل بأنه إذا قدر للدولة الإسلامية أن تضم لإقليمها المزيد من الأراضى فالقاعدة تكون هى وقف تلك الأراضى وقفا عاما على المسلمين مع احتفاظ مالكيها الأصليين من غير المسلمين بها نظير ضريبة خاصة (الخراج). وإن كان مثل هذا التخريج الفقهى يصعب تنزيله على الواقع فى إطار ما نشهده من تفاعلات سياسية دولية(١١٤).

٣- الغنوشى والترابى وآلية التدخل الإنسانى

يقارن راشد الغنوشى بين سلطة القانون الدولى فى مراقبة الحكومات المحلية بسلطة الشرع العلوية فى مراقبة الحكومات الدينية، ويخلص من تلك المقارنة إلى القبول بحق التدخل الدولى من أجل «إزالة المظالم المسلطة على الشعوب وإقامة العدل». أكثر من ذلك، يتعامل الغنوشى مع هذا التدخل الدولى على أساس أنه واجب أكثر من كونه حقاً لأنه فى رأيه يعد نوعا من الجهاد من أجل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر(١١٥). بقول آخر، فإن الغنوشى لا يتوقف كثيرا امام مبدأ السيادة الذى يمثل حقيقة سياجا حاميا للشئون الداخلية للدول وإن اشتط القائمون عليها أو أسرفوا. فالغنوشى له انتقادات عديدة

لمفهوم السيادة فى مدلوله الغربى تنبع فى جوهرها من نقطتين، إحداهما أن هذا المفهوم ينطوى على تناقض مضمونى، لأنه يعطى السلطة العليا لشخص أو هيئة بحيث لا يصير قانونا إلا ما يصدر عنه او عنها ويتماشى مع إرادتيهما، لكن فى نفس الوقت فإن هذا يعنى أن القوانين يستدل منها على من فى يده تلك السلطة العليا رغم انه هوالذى يعطى القوانين مشروعيتها. النقطة الثانية والتى تتخطى حدود هذا الجدل الفلسفى وترتبط اكثر بالواقع السياسى المعاش هى أن مفاد مفهوم السيادة هو اعمال القوانين الصادرة عن صاحب السلطة العليا أيا كانت طبيعة هذه القوانين، وهذا إطلاق أدى فى الداخل الى التصادم أحيانا مع مبادىء الدين والأخلاق والعدل، مثلما قاد فى الخارج إلى حروب طاحنة بسبب تسلط الأقوياء على الضعفاء(١١٦). لكن مع كون راشد الغنوشى يتفهم مبدئيا ودينيا دواعى التدخل الدولى للأغراض الإنسانية، فإنه يرفض بشدة التسليم بالنظام الدولى القائم كسياق لممارسة هذا التدخل باعتباره نظاماً مطعوناً فى عدالته موصوما بتحيزه. ومن تجليات هذا التحيز فى رأى الغنوشى أن التدخل الدولى المتذرع بحماية حقوق الأقليات وحقوق الإنسان لا يصبح مشروعا ومقرا ومبررا إلا حينما يتم فى شئون الدول الضعيفة وعندما تكون تلك الدول غير صديقة أو فى القليل غير مرضى عنها. والدليل على ذلك هو المفارقة الواضحة بين الصمت الدولى على ما يجرى فى بلدان كتونس ومصر والجزائر، والاستنفار فى المقابل ضد السودان بل وإدراجه فى قائمة الدول المصدرة للإرهاب(١١٧). وفى واقع الأمر فإن التجربة السودانية تحديدا قد حظيت باهتمام بالغ من جانب راشد الغنوشى، ليس فقط بحكم الصداقة الوطيدة التى تربطه بثنائى البشير– الترابى، لكن وهذا هو الأهم لأن الغنوشى يعتبر أن تلك التجربة تجسد كل معانى التحدى للغرب. فالغنوشى لا يقتنع بحال أن السودان بوضعيته الراهنة (الحرب الأهلية، الأزمة الاقتصادية، الحصار الدولى) يمكن أن يهدد جيرانه ناهيك عن النظام الدولى نفسه، بل هو يرى أن تعليق تهمة الإرهاب فى عنق الترابى– البشير داعيه الحاجة لتعبئة الشعوب الغربية وراء هدف ما بعد انهيار الخصم الشيوعى، وتحول إيران عن سياسة تصدير الثورة(١١٨).

وبالنسبة للترابى فإن موقفه يقترب كثيرا من موقف الغنوشى سواء فى تقييم النظام الدولى الراهن أو فى إدانة التدخل الإنسانى فى إطاره. ينطلق الترابى فى تقييمه للنظام

الدولى من أنه نظام يعكس الهيمنة الغربية على مقدراته بآليات شتى كمؤسسات التمويل الدولية ومنظمة الأمم المتحدة. وعندما أدانت هذه الأخيرة انتهاكات حقوق الإنسان فى السودان، اعتبر الترابى ذلك مؤيدا لرؤيته لطبيعة النظام الدولى. فالمنظمة العالمية هى تنظيم غير ديمقراطى تمارس فيه الدول الكبرى ضغوطا على الدول الأصغر لإرغامها على تغيير مواقفها. وبالتالى فإنه من موقعه القيادى فى إطار المؤتمر الشعبى الإسلامى قد حرض على التمرد ضد المنظمة العالمية التى ليست سوى «أداة من أجل الهيمنة والامبريالية»[119]. وتقودنا النقطة السابقة الى تفهم لماذا يتسم موقف الترابى والنظام السودانى بشكل عام بدرجة أعلى من التشدد فى رفض آلية التدخل الإنسانى. فإسلامية النظام الحاكم من جهة، وتنوع التركيبة الثقافية لمجتمعه من جهة اخرى، وإساءة تعامله مع هذا التنوع من جهة ثالثة، جميعها عوامل تكاتفت لتطرح فكرة إقامة «مناطق آمنة» فى السودان تأسيا بالنموذج العراقى. طرحت هذه الفكرة ابتداء بواسطة جون قرنق ودعا أحيانا لتطبيقها على الشمال بحماية مساكن النازحين الجنوبيين فى ضواحى الخرطوم (الحاج يوسف، جبل الأولياء، حلفاية الملوك... الخ)[120]. لكن الاتجاه العام والذى اتفق عليه جون قرنق مع رياك مشار زعيم جناح الناصر المنشق عليه× هو أن يكون الجنوب هو محل إقامة المناطق الآمنة. وبهذا الخصوص اتفق الطرفان على إقامة تلك المناطق بدائرة عرضها ٤٥ كم حول مطارات مثلث الجوع فى السودان، بحيث تخلى من السلاح والمسلحين، وتوزع فيها معونات الإغاثة تحت إشراف الأمم المتحدة[121]. بيد أن ما يعنينا فى هذا الخصوص هو أن فكرة التدخل الإنسانى قد نوقشت بواسطة الولايات المتحدة فى إطار اللجنة الفرعية لشئون أفريقيا المتفرعة عن لجنة الشئون الخارجية لمجلس النواب، فلقد طالب أحد أعضاء الكونجرس (فرانك وولف) بإقامة مناطق آمنة فى الجنوب لإنقاذ أهله من عنف السلطة الشمالية[122]. كما أثيرت نفس الفكرة على مستوى مجلس العموم البريطانى وطالب ما يزيد على ١٠٠ نائب رئيس الوزراء جون ميجور بدعوة مجلس الأمن للتدخل فى السودان[123] وبطبيعة الحال فإن هذا المسمى لتدويل

× وقع الانشقاق فى عام ١٩٩١ بسبب رفض مشار دعوة قرنق لسودان علمانى ديمقراطى موحد ومطالبته فى المقابل بالانفصال للجنوب. لكن حدث تقارب بين مواقف الطرفين حول تلك النقطة واتجه قرنق للمطالبة بحق تقرير المصير للجنوبيين.

المشكلة السودانية قد أثار ثائرة الثنائي الترابي – البشير ودعاه إلى اتهام واشنطن بالعمل على فصل الجنوب عن الشمال(١٢٤).

خاتمـــة

إن الأقليات كانت ومازالت في بؤرة اهتمام التحليل السياسي، لأنها قد تغذى مصادر شرعية النظم كما قد تحرض على تقويضها. ولأنها قد تثرى الهوية الوطنية بروافد شتى للانتماء أو قد تسقط الحدود بين الداخل والخارج وتمهد لأحد أشكال التدخل الدولي. ومن هنا كان الاهتمام الأكاديمي بموضوع الأقليات له ما يبرره. تكثف هذا الاهتمام في الخمسينيات والستينيات مع استقلال العديد من الدول النامية بكل ما تواجهه من مشكلات تكامل، ثم عاد ليشهد طفرة أخرى بتبعثر مكونات الاتحاد السوفيتي وانفراط وحداته. ولقد مثلت هذه الدراسة محاولة للتعرف على أبرز الاتجاهات المعاصرة في تحليل هذا الموضوع من شتى جوانبه. وتخيرت حالتين للدراسة هما من وجهة نظرها من الحالات الكاشفة لاتساع المسافة بين الرؤى الفكرية الفلسفية المثالية والسياسات العملية التي تتحلى بدرجة أعلى من الواقعية وبقدر أوفر من تثمين المصالح.

هوامش الدراسة

(١) Keith Hindel, Reform of the United Nations? **The World Today**, Vol. 48, n^{O} , 2, 2/ 1992, p. 91.

(٢) Rodolfo Stavenhogen, Ethnic Conflicts and their Impact on International Society, **International Social Science Journal**, n^{O}, 128, 1991, p 117.

(٣) د. سعد الدين ابراهيم، **الملل والنحل والأعراف : هموم الأقليات فى الوطن العربى**، القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٤، ص ١٦.

(٤) أنظر الملف الذى أعده مركز ابن خلدون عن المؤتمر فى :

علاء سلامة وأسامة حسن، **الملف الصحفى عن المؤتمر** (المجلد الأول والثانى)، ١٩٩٤.

(٥) انظر فى هذا الخصوص : -

محمد حسنين هيكل، أقباط مصر ليسوا أقلية وإنما جزء من الكتلة الإنسانية الحضارية للشعب المصرى، **الأهرام**، ١٩٩٤/٤/٢٢.

البابا شنودة الثالث، أقباط مصر جزء من شعبها وليسوا أقلية ، **الأهرام**، ١٩٩٤/٤/٢٥ د. وليم قلادة، هذا الكتاب... وهذا المؤتمر وما بعدهما، **مجلة القاهرة**، يوليو ١٩٩٤، ص ص ١٦- ٣٥،

د. يونان لبيب رزق، أقباط مصر: مواطنون لا أقلية، **المصور**، ١٩٩٤/٤/٢٩، ص ص ٢٦- ٢٧.

(٦) عبدالمنعم الجزولى، لا أقليات فى السودان، **الأهالى**، ١٩٩٤/٥/١٨.

(٧) طلعت رميح، عقلاء الأمة: ما نرفضه لمصر نرفضه للسودان والعراق والجزائر، **الشعب**، ١٩٩٤/٤/٢٦.

(٨) حازم صاغية، ما من أقليات عندنا، **الحياة**، ١٩٩٤/٤/٢٦.

(٩) فهمى هويدى، الأقليات وخطاب التفكيك، **الأهرام**، ١٩٩٤/٥/٢٤.

(١٠) عبدالمنعم الجزولى، **مرجع سبق ذكره**.

(١١) هلكوت حكيم، قضية الأقليات فى العالم العربى، **الحياة**، ١٩٩٤/٥/١٤.

(١٢) Saideh Lotfian, Human Rights and the Challenge of Ethnic Separatist Movements in the Middle East, **The Journal of International Affairs**, vol. vi, n^{O} 182.

(١٣) Deirdne Meintel, Qu'est ce qu'une Minorite? **Courrier de l'Unesco**, 6/1993, pp.10 - 12.

Philip Vunciri Ramza, Relativity of the Minority Concept, **Human Rights Quarterly**, Vol 14, nº 1, 2/1992, p 49.

(١٤) Rodolfo Staven hogen, **Op. Cit**, pp 118 - 199.

(١٥) Robert Wistrich, Nationalism Reborn, **Partisan Review,** Vol LXII, n⁰ 1, 1995, pp.11 - 14.

(١٦) V.P Gagnon Jr, Ethnic Nationalism and International Conflict: The Case of Serbia, International Security, vol 19, n⁰ 13, Winter 1994/1995, pp 135 - 139.

(١٧) أوليفييه روا، العنف العرقي والصراعات الأيديولوجية في آسيا الوسطى، في د. نيفين مسعد (محرر)، ظاهرة العنف السياسي من منظور مقارن، جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٥، ص ص ١٣١ - ١٣٨.

(١٨) شوقي رافع، الصحوة القبلية، **مجلة العربي**، عدد ٤٢٨، ٧/١٩٩٤، ص ص ٥٧ - ٦١.

(١٩) فهمي هويدي، في بيتهم إرهابي، **الأهرام**، ٢٥/٤/١٩٩٥.

(٢٠) Samuel Huntington, Clash of Civilizations? **Foreign Affairs**, vol. 72, nº3, Summer 1993, pp 22-49.

(٢١) Chris Harman, The Return of National Question, **International Socialism**, n⁰ , 56, Autumn 1992, p. 361.

(٢٢) مذكور في:-

Ted Robert Gurr, People against States; Ethnopolitical Conflict and the Changing World System, **International Studies Quarterly** vol. 38 n⁰.3, 9/1994, p. 357.

(٢٣) انظر عرض كتاب روجيه جارودي «صوب حرب ديانات؟» في : -

Al Ahram Hebdomadaire 8-14/2/1995, 15-21/2/1995, 22/2-1/3/1995, 1-7/3/1995.

(٢٤) Ted Robert Gurr, **OP.Cit**, pp. 357 - 358.

(٢٥) Frederik Barth, Introduction, in Frederik Barth (ed), **Ethnic Groups and the Social Organization of Cultual Differnce**, Boston: Little Brown, 3d Edition, 1980, pp. 9-38.

(٢٦) Rita Jalali & Seymour Martin Lipset, Racial and Ethnic Conflict: A Global Perspective, **Political Science Quarterly**, vol. 107, nº 4, 1992 - 1993, pp. 484 - 586.

(٢٧) **Ibid**, pp. 595 - 600.

(٢٨) Rodolfo Staven hagen, **Op. Cit**, pp 119 - 120.

(٢٩) د. ناصيف حتى، ما بعد الحرب الباردة : **القومية، والإقليمية والعالم.. والعرب، المستقبل العربي**، عدد ٢٠٠، ١٠/١٩٩٥، ص ٦.

(٣٠) Fouad Ajami, But they Said: We will not Harken, **Foreign Affairs**, Vol. 72, n⁰ 4, Auturmn 1993, pp. 2 - 10.

(٣١) Elizabeth Picard, Le Reveil Communautaire, Courrier de l'Unesco, **Op. Cit**, p.19.

(٣٢) Michael T. Klare, The New Challenges to Global Security, **Current History**, n⁰4 1993, p 158.

(٣٣) Rita Jalali & Seymour Martin Lipset, **OP.Cit,** pp 592 - 595.

ولمزيد من التفاصيل عن الأقليات فى أوروبا الشرقية:

Janusz Bugajski, The Fate of Minorities in Eastern Europe, **Journal of Democracy**, vol. 4, n° , 4, 10/1999, pp. 82- 98.

(٣٤) مثل هذا الأثر يسميه البعض المفعول التظاهرى د. ناصيف حتى، مرجع سبق ذكره، ص ٣.

(٣٥) Elizabeth Picard, **op. cit.**, P. 20.

(٣٦) Ted R. Gurr, **op. cit.**, P. 350, 353.

(٣٧) James Schlesinger, New Instabilities, New Priorities, **Foreign Policy**, no . 85, Winter 1991-1992, PP. 6-7.

(٣٨) James Mayall, Non Intervention, Self Determination and the New World Order, **International Affairs**, Vol. 67, no. 3, 1991, P. 423.

(٣٩) Donald L. Horowitz, Democracy in Divided Societies, **Journal of Democracy**, vol. 4, no 4, 10 / 1993, PP. 20-25.

(٤٠) Robert G. Neumann, This Next Disorderly Half Century: Some Proposed Remedies, **The Washington Quarterly**, vol. 16, no . 1, Winter 1993, PP. 35-36.

(٤١) **Ibid.,** P. 38.

Donald L. Horowitz, **OP. Cit.**, PP. 28-34.

(٤٢) Kamal S. Shehadi, Ethnic Self-Determination and the Break-up of States, **Adelphi Papers**, no. , 283, 12/ 1993, pp. 69-70.

(٤٣) Ted R. Gurr, **OP. Cit.**, p. 362, 366.

(٤٤) Amitai Etzioni, The Evils of Self Determination, **Foreign Policy**, no. = 89, Winter 1992-1993, PP. 21-23, 25-28, 33-35.

(٤٥) Barbara Harff, Bosnia and Somalia: Strategic, Legal and Moral Dimensions of Humanitarian Intervention, **Report from the Institute for Philosophy & Public Policy**, Special Issue, Summer / Fall 1992, PP. 5-6.

(٤٦) Keith Hindel, **OP. Cit.**, P. 31.

(٤٧) **Ibid.**, PP. 30-31.

(٤٨) David J. Scheffer, Toward a Modern Doctrine of Humanitarian Intervention, **University of Toledo Law Review**, vol. 23, Winter 1992, PP. 253-259.

W. Michael Reisman, Sovereignty and Human Rights in Contemporary International Law, **The American Journal of International Law**, vol. 84, no. 4, 10/ 1990, pp. 869-872.

(٤٩) Lori Fisher Damrosch, Politics Across Borders: Non-Intervention and Forcible Influence over Domestic Affairs, **The American Journal of International Law**, vol. 83, no. 1, 1/ 1989, PP. 34-37.

(٥٠) Barbara Harff, **OP. Cit.**, pp. 1-2.

(٥١) تشارلز مـاينس، احتواء الصراع الاثنى، **السياسة الخارجية**، ربيع ١٩٩٣، سلسلة ترجمات سياسية، عدد ٢١، ١٩٩٣، ص ص ٧ – ٨.

(٥٢) Edward E. Azar & Chung - In Moon, Legitimacy, Integration and Policy Capacity, The "Soft Ware" Side of Third World National Security, in Edward E. Azar & Ohung - In Moon, **National Security in The Third World**, England: Edward Elgar Publishing Ltd., 1988, PP. 77-79, 86-89.

(٥٣) تشارلز مايس، **مرجع سبق ذكره**، ص ص ٢ – ٣.

(٥٤) Keith Hindel, **OP. Cit.**, P. 93.

(٥٥) حول التفاصيل القانونية لتلك الضوابط انظر : –

محمد مصطفى يونس، النظرية العامة لعدم التدخل فى شئون الدول... دراسة فقهية وتطبيقية، **رسالة دكتوراه غير منشورة**، جامعة القاهرة: كلية الحقوق، ١٩٨٥، ص ٧٧٣.

(٥٦) Michael Mandelbaum, The Reluctance to Intervene, **Foreign Policy**, no. 95, Summer 1994, P.9.

(٥٧) James Mayall, **Op. cit.**, PP. 426-428.

(٥٨) Waltraud Queiser Morales, US Intervention and the New World Order: Lessons from Cold War and Post-Cold War Cases, **Third World Quarterly**, Vol. 15, no. 1, 1994, p. 95.

(٥٩) Kamal S. Shehadi, **OP. Cit.**, P. 3, pp. 65-66., PP. 72-76.

(٦٠) Ted R. Gurr, **OP. Cit.**, P. 355.

(٦١) راشد الغنوشى، **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم فى المجتمع الاسلامى**، فيرجنيا: المعهد العالمى للفكر الاسلامى، ط ٢، ١٩٩٣، ص ص ٤٨– ٤٩.

(٦٢) انظر المائدة المستديرة مع الترابى : –

Louis J. Cantori & Arthur Lowie, Islam, Democracy, The State and The West, **Middle East Policy**, vol. 1, no. 3, 1992, p. 60.

(٦٣) د. حسن الترابى، **فقه المرحلة والانتقال من المبادئ الى البرامج**، كتاب الأمة الجزء الثانى، الدوحة، ١٤ شوال ١٤٠٨، ص ٢٧.

(٦٤) أنظر حديث الترابى فى : –

المجلة، عدد ٧٧٢، ١١/٢٧ – ١٢/٣/١٩٩٤، ص ٣٥.

(٦٥) Haïm Zafrani, Les Juifs au Maghreb, Une Histoire deux fois Millenaire, in Camille et Yves Lacoste (dir), L' Etat du Maghreb, Paris: La Découverte, 1991, p. 146.

Z. Z., Djerba Accueille ses Enfants Juifs, **Courrier de Tunisie,** no. 17, 6/ 1995, PP. 17-18.

(٦٦) Yves La Coste, Peuplements et Organisation Sociale, in Camille et Yves Lacoste (dir), **OP. Cit.**, pp. 29-30.

(٦٧) Sara Cleto Rial, Ethnic Conflict and Political Development in the Sudan, A paper submitted to:

Symposium on Cultural Diversity and Nation Building in the Sudan, Cairo, 1995, p. 9 11.

(٦٨) عمر القراى، قضية الدين والتنوع، فى **المرجع السابق**، ص ١.

(٦٩) د. منصور خالد، **النخبة السودانية وإدمان الفشل**، بدون مكان للنشر، ١٩٩٣، ص ٣٦١، ٣٦٧، ٣٩٧.

(٧٠) **نشرة المجتمع المدنى**، عدد ٩، سنة ٢، رقم ٢١ ,٩/١٩٩٣، ص ٣٩.

(٧١) **The Economist**, Country Report, Sudan, 1994, 3 d, quarter, p. 3.

(٧٢) **الوسط**، عدد ٩١، ٢٥/١٠/١٩٩٣، ص ١٦.

(٧٣) The Economist, **Op. Cit** P. 9, 13, 29.

(٧٤) علال الفاسى، **المغرب العربى منذ الحرب العالمية الأولى**، جامعة الدول العربية : معهد الدراسات العربية العالمية، ١٩٥٥، ص ص ٦٤– ٦٥، ٧١، ٨٥.

(٧٥) د. سعد الدين ابراهيم، **مرجع سبق ذكره**، ص ص ٣٥٤ – ٣٥٥.

(٧٦) انظر المائدة المستديرة مع الترابى فى : –

Louis J. Cantori & Arthur Lowie, **OP. Cit.**, P. 60.

(٧٧) هالة مصطفى، الحركة الاسلامية والمجتمع فى تونس، **الأهرام**، ١٧/١١/١٩٨٩. محمد الهاشمى الحامدى، **أشواق الحرية: قصة الحركة الاسلامية فى تونس**، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٠، ص ص ٢٢٥– ٢٢٧، ٥٣، ٥٥، ٥٨– ٦٠.

حوار مع الشيخ راشد الغنوشى، قراءات سياسية، ١ (٤)، خريف ١٩٩١، ص ٢٦.

Abderrahim Lamchichi, **Islam et Contestation au Maghreb**, Paris: L'Harmatton, 1989, pp. 196-201.

الشعب، ٢٠/٨/١٩٩٣.

(٧٨) هالة مصطفى، **مرجع سبق ذكره**.

وحول علاقة الغنوشى بالاخوان أيضا انظر: -

د. محمد عبدالباقى الهرماسى، الاسلام الاحتجاجى فى تونس، فى مجموعة مؤلفين، **الحركات الاسلامية المعاصرة فى الوطن العربى**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة الأمم المتحدة، ١٩٨٧، ص ٢٨٤.

(٧٩) أنظر الحديث مع الترابى فى : -

المجلة، **مرجع سبق ذكره**، ص ٣٧.

وحول جذور خلافه مع الاخوان راجع **المرجع السابق**، ص ص ٣٠- ٣٢.

ود. حيدر ابراهيم على، أزمة الاسلام السياسى: **الجبهة الاسلامية القومية فى السودان نموذجا**، القاهرة: مركز الدراسات السودانية، ١٩٩١ ص ص ٦٤ - ٦٥، ٦٩- ٧٠، ١٠٤.

(٨٠) عمر القراى، **مرجع سبق ذكره**، ص ٢٤.

(٨١) د. منصور خالد، **مرجع سبق ذكره**، ص ٦٢٤.

(٨٢) **حديث شخصى** مع د. حيدر ابراهيم على مدير مركز الدراسات السودانية بمقر المركز بالقاهرة، ١٩٩٥/٤/١١.

Roland Marchal, Le Soudan entre Islamisme et Dictature Militaire, **Maghreb-Machrek,** n°. 137, 7-9/1992, p. 62.

Louis J. Cantori & Arthur Lowie, **OP. Cit.**, PP. 49-50.

وحول تفاصيل السيرة الذاتية للترابى انظر :-

(٨٣) حديث الترابى إلى المجلة، **مرجع سبق ذكره**، ص ٣٥.

(٨٤) حديث الترابى إلى **الحياة**، ١٩٩٢/٥/١٤.

(٨٥) محضر شهادة الترابى أمام الكونجرس، ترجمة غسان رملاوى، **شئون الأوسط**، عدد ١٠، ١٩٩٢/٧، ص ٧٠.

وحول علاقته بالسلطة بشكل مفصل، انظر:-

عفاف زين، من يحكم السودان؟، **الوسط**، عدد ٥٣، ١٩٩٣/٢/١، ص ص ٢٦ - ٢٨.

كمال حامد، عناصر جبهة الترابى متغلغلون فى أجهزة الدولة والسفارات وأعضاء مجلس قيادة الثورة تقلص عددهم من ١٥ إلى ٢٩ **المرجع السابق**، ص ص ٢٩ - ٣١.

Hamdy Abdel Rahman, The Islamic Movement in Sudan: The Case of Al Jabha Al Qawmiyyah Al Islamiya, in Ola Abou Zeid (ed.), **Islamic Movements in a Changing World**, Cairo: CPRS & Frederich Eibert, 1995, pp. 117 - 125.

(٨٦) راشد الغنوشى، حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم فى المجتمع الاسلامى، **مرجع سبق ذكره**، ص ٢٩، ٥٦-٥٧.

راشد الغنوشى، **الحريات العامة فى الدولة الاسلامية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص٤٦.

(٨٧) انظر المائدة المستديرة مع الترابى فى : -

Louis J. Cantori & Arthur Lowie, **OP. Cit.**, PP. 60-61.

(٨٨) د. حسن الترابى، فقه المرحلة والانتقال من المبادئ الى البرامج، **مرجع سبق ذكره**، ص ص ١٦-١٧.

(٨٩) راشد الغنوشى، حقوق المواطنة...، **مرجع سبق ذكره**، ص ص ٧٧- ٨٨.

راشد الغنوشى، الحريات العامة...، **مرجع سبق ذكره**، ص ص ١٢٥ - ١٢٧.

(٩٠) محضر شهادة الترابى أمام الكونجرس، مرجع سبق ذكره، ص ٦١.

(٩١) الجبهة الاسلامية القومية، **ميثاق السودان**، الخرطوم، ١٩٨٧، ص ٣، ص ص ٩ - ١٠.

(٩٢) Abdelwahab El Effendi, Islam and Power, **Turabi's Revolution**, London: Grey Seal Books, 1990, pp. 149-150.

(٩٣) راشد الغنوشى، حقوق المواطنة...، **مرجع سبق ذكره**، ص ص ٥٣ - ٥٧، ٧٧ - ٨١.

راشد الغنوشى، الحريات العامة...، **مرجع سبق ذكره**، ص ص ٤٧ - ٤٨.

(٩٤) Rachad Antonuis, Entre la Mosque et la Vague: L' Ethnicité Instrumentalisé dans le Marchrek Arabe, **Cahiers de Recheches Sociologiques**, no. , 20, 1993, p. 142.

(٩٥) راشد الغنوشى، حقوق المواطنة...، **مرجع سبق ذكره**، ص ص ١٠٥ - ١١٢.

(٩٦) محضر شهادة الترابى أمام الكونجرس، **مرجع سبق ذكره**، ص ص ٦٣ - ٦٤.

وانظر المائدة المستديرة للترابى فى : -

Louis J. Cantori & Arthur Lowie, **OP. Cit.**, P. 60.

(٩٧) الجبهة الاسلامية القومية، **مرجع سبق ذكره** ، ص ٣، ص ص ٥ - ٦.

(٩٨) محضر شهادة الترابى أمام الكونجرس، **مرجع سبق ذكره**، ص ٦٥.

(٩٩) Roland Marchal, **Op. cit.**, P. 72.

(١٠٠) **حديث تليفونى** مع أ. د. عبدالملك عودة، القاهرة، ١٨/٤/١٩٩٥.

(١٠١) حديث الترابى إلى مجلة **الوطن العربى**، عدد ٧٧٢، ١١/٢٧ - ١٢/٣/١٩٩٤، ص ٣٦.

(١٠٢) محضر شهادة الترابى أمام الكونجرس، **مرجع سبق ذكره** ، ص ٦٩.

(١٠٣) حديث الترابى، مجلة الوطن العربى، **مرجع سبق ذكره** ، ص ٣٦.

(١٠٤) عمر القراى، **مرجع سبق ذكره** ، ص ١٥.

(١٠٥) Idris Salim, Le Front National Islamique: Idéologie et Pratique, **Egypte / Monde Arabe**, no. , 15, 16, 3e et 4e Trimestres 1993, P. 236.

(١٠٦) د. منصور خالد، **مرجع سبق ذكره** ، ص ٣٠.

(١٠٧) Abd elwahab el Effendi, **OP. Cit.**, pp. 149-150.

(١٠٨) انظر الحديث مع الطاهر بيور رئيس المجلس الاسلامي للسودان الجديد، **الوسط**، عدد ٧٩، ١٩٩٣/٨/٢، ص ص ٢٣ – ٢٥.

(١٠٩) Mohamed Osman Obeid El Faki, **Islam and Human Rights: A Case Study of the National Islamic Front (N.I.F.) in the Sudan**, M. A Submitted to the A.U.C., 1995, PP. 66-67.

(١١٠) د. منصور خالد، **مرجع سبق ذكره**، ص ٣٠٥.

(١١١) **المرجع السابق**، ص ٣٠٦.

(١١٢) **نشرة المجتمع المدنى**، رقم ١٧، عدد ٥، سنة ٢، ٥/ ١٩٩٣، ص ٥١.

(١١٣) حول موقف الترابى من مشكلة الجنوب انظر : –

د. حسن الترابى، **الحركة الاسلامية فى السودان : التطور والكسب والمنهج**، القاهرة: القارئ العربى، ١٩٩١، ص ص ١٥٥ – ١٥٧.

(١١٤) راشد الغنوشى، الحريات العامة....، **مرجع سبق ذكره**، ص ٣٥.

(١١٥) خالد الحروب، الاسلاميون ومسألة التدخل الخارجى: وجهة نظر، **المستقبل العربى**، عدد ١٩٤، ١٩٩٥/٤، ص ٨٧.

(١١٦) راشد الغنوشى، الحريات العامة...، **مرجع سبق ذكره**، ص ص ٧٩ – ٨٣.

(١١٧) راشد الغنوشى، الاسلام والنظام الدولى، **منبر الشرق**، عدد ١٤، سنة ٣، ١٩٩٤/٧، ص ص ٦٥-٦٦.

(١١٨) قصى صالح الدرويش، حوارات قصى صالح الدرويش، لندن: خليل ميديا، ١٩٩٢، ص ١٧٠.

(١١٩) Hamdy Abdel Rahman **OP. Cit**, p 16.

(١٢٠) **الحياة**، ١٩٩٣/٦/٢٩.

(١٢١) د. سعد الدين ابراهيم، **مرجع سبق ذكره**، ص ٤١٥.

(١٢٢) **الوسط**، عدد ٦٠، ١٩٩٣/٣/٢٢، ص ص ٢٠ – ٢٢.

(١٢٣) **الحياة**، ١٩٩٣/٥/١٣.

(١٢٤) **الحياة**، ١٩٩٢/١٠/٢٧.

الفصل الرابع

«الليبرالية الجديدة وفعاليات المجتمع المدنى»

المبحث الأول :

«تحرير مجال الجمعيات الأهلية والعلاقة بين الدولة والمجتمع فى مصر»

د. سارة بن نفيسة

المبحث الثانى :

«سياسة الإصلاح الاقتصادى وإنعكاساتها على الجمعيات الأهلية فى مصر من منظور مقارن لبعض الأفكار العربية»

د. أماني قنديل

المبحث الثالث :

«القوى الليبرالية غير الحزبية فى العالم العربى :
نموذج جمعية النداء الجديد بمصر

د. أسامة الغزالي حرب

المبحـــث الأول

تحرير مجال الجمعيات الأهلية
والعلاقة بين الدولة والمجتمع في مصر

سارة بن نفيسة
مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية
CEDEJ - ORSTOM

مدخـــل :

إن تحرير مجال الجمعيات فى مصر، والذى يجرى حاليا منذ أكثر من أربع سنوات، مع ما يتعرض له من صعوبات، ينم عن خصوصية العلاقة بين الدولة والمجتمع المصرى. والواقع أن ضرورة الإصلاح تلقى قبولا واسعا سواء فى داخل أوساط المثقفين، من ذوى الاتجاه اليسارى والليبرالى معا، أو فى داخل الأوساط الحكومية. وبالرغم من هذا القبول العام تواجه عملية الإصلاح صعوبات جمة، تعوق بلورة نتائجه. بل، وعلى خلاف المتوقع نجد أن بعض نتائجه تؤدى إلى زيادة ثقل الدولة فى مجال الجمعيات، على عكس ما هو مستهدف، أو على الأقل، على عكس ما أعلن عن استهدافه.

ويوضح هذا البحث، فى مطلبه الأول، كيف تجرى عملية الإصلاح وكيف يمكن أن تؤدى إلى تدعيم دور الدولة بينما هى ترمى إلى تحقيق العكس. وفى الفصلين الثانى والثالث سيتناول الفرضيات التى يمكن أن تفسر هذه الظاهرة. إذ يركز المطلب الثانى على الرهانات السياسية الضخمة فى عملية الإصلاح، وهى ترتبط بما للجمعيات الدينية الإسلامية من أهمية سواء من حيث العدد أو الوزن الاجتماعى. ويبرز المطلب الثالث منطق الدولة المصرية فى فرض المركزية، وعلاقة هذا المنطق بالتطور التاريخى لتأسيسها وبنائها.

أولا : تحرير مجال الجمعيات

كيف يمكن أن يؤدى الاتجاه نحو إلغاء الوجود الإشرافى للدولة إلى عكسه

تبدو تناقضات تحرير مجال الجمعيات المصرية، أول ما تبدو، فى التعديل الجزئى الذى تم فى مارس ١٩٩٣ للقانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤، الخاص بالجمعيات والمؤسسات الخاصة حيث كان الهدف من هذا الإصلاح هو إعادة النظر فى بعض جوانب هذا القانون المثيرة للجدل. وكان القانون قد صدر فى قمة المرحلة الناصرية، وأدى فى حينه إلى تدعيم الرقابة البيروقراطية وإشراف الدولة على الجمعيات. وهكذا تم تعديل المادتين ٥٠ و٨٥ من القانون فى اتجاه تخفيف ثقل الإدارة والدولة فى مجال الجمعيات. ومع هذا، فببحث الصياغة الجديدة للقانون عن كثب يتضح أن الأمر يتعلق بتغيير ظاهرى أكثر منه تغييرا حقيقيا إن تبدو الصياغة الجديدة للمادة الأولى غير واقعية على الإطلاق بل إن هناك احتمالا كبيرا فى أن تظل غير صالحة للتطبيق، على الأقل فى محافظات الأقاليم. ولن تتاح الاستفادة منها حقيقة إلا لجمعيات معينة فى القاهرة والاسكندرية، هى تحديداً جمعيات الصفوة. أما بالنسبة للتعديل الذى تم إجراؤه فى المادة الأخرى، فهو يدعم بوضوح من مركزية الجهة المختصة بالتنسيق بين الجمعيات.

كان الهدف من تعديل المادة ٥٠ هو إعادة النظر فى إحدى خصائص النسيج المصرى للجمعيات وهى تلك التى تتعلق بالتداخل بين الجمعيات والجهاز الإدارى. وهكذا أصبح النص الجديد لهذه المادة يحظر الجمع بين عضوية مجلس إدارة جمعية ما وعضوية المجلس الشعبى المحلى للوحدة الإدارية التى تباشر الجمعية نشاطها فيها. وأصبحت المادة تحظر أيضا الجمع بين عضوية مجلس إدارة جمعية ما والعمل فى إدارة من الإدارات المسئولة عن رقابة الجمعيات وكما يظهر فإن الأمر يتعلق هنا بإصلاح على قدر كبير من الأهمية، خاصة أن جانبا هاما من الجمعيات المصرية، يشمل بصفة خاصة تلك التى تسمى بجمعيات التنمية، يدار من حيث الواقع، بل وتم إنشاؤه، بمعرفة موظفين فى وزارة الشئون الاجتماعية. ويوجد حاليا ما يقرب من ٤٠٠٠ جمعية من جمعيات التنمية، وهى تميز النسيج الذى تتكون منه جمعيات الريف المصرى والمناطق الداخلية

من البلاد عموما. وكذلك فإن الوسائل التى تستعين بها وزارة الشئون الاجتماعية لمساعدة الجمعيات بصفة عامة، ندب موظفيها للعمل داخلها. ووفقاً لجريدة الوفد الصادرة فى ٥ نوفمبر ١٩٩٢ يوجد أكثر من ٦٠٠٠٠ موظف من وزارة الشئون الاجتماعية منتدبين للعمل داخل الجمعيات.

إن التطبيق الفعلى لهذا الإصلاح يؤدى إلى إصابة جانب من الجمعيات المصرية بالشلل التام. والواقع أن مثل هذا التعديل غير قابل للتطبيق من الناحية العملية. ويكفى للتأكيد على ذلك أن نشير إلى تعليق نائبين فى مجلس الشعب عند مناقشة مشروع القانون:

قال النائب الأول: «إن الصياغة المقترحة للمادة مثالية، ولكنها لا تصلح للتطبيق فى المرحلة الحالية، بسبب النقص فى الكوادر الصالحة. وكيف يمكن توفيرها إذا كان من المحظور اللجوء إلى أهم مصدر لها، ويتمثل فى رؤساء القرى والمدن والأحياء..الخ(١).

وجاء فى كلمة النائب الثانى: «بالمثل فإن الجمعيات فى حاجة إلى هذا الطراز من الشخصيات من ذوى المناصب العليا فى جهاز الدولة. فهم يتيحون للجمعيات الاستفادة من نفوذهم وسلطتهم وعلاقاتهم. وتباشر منظمة اليونيسيف حاليا نشاطها فى الصعيد، وفى سوهاج بصفة خاصة. وهذه المنظمة ترفض تقديم مساعداتها للجهات الإدارية وتقصرها على الجمعيات. لذلك فإن علينا أن نؤسس جمعيات للتنمية حتى نتمكن من الاستفادة من معوناتها»(٢).

أما تعديل المادة ٨٥ فيرمى إلى إعادة النظر فى تنظيم الاتحاد العام للجمعيات والذى يضم داخله مختلف الاتحادات الأخرى للجمعيات (الاتحادات الإقليمية والاتحادات النوعية، ففى ظل النص القديم للمادة كان وزير الشئون الاجتماعية هو الذى يتولى رئاسة الاتحاد العام بحكم القانون. وقد أتاح التعديل الجديد لجميع المواطنين فرصة رئاسة الاتحاد العام، ولكن ليس عن طريق الانتخاب أو الاختيار بواسطة مجموعة من الأشخاص وإنما عن طريق التعيين بقرار يصدر من رئيس الجمهورية. وإذا كان لهذا التعديل من تأثير فعلى على نفوذ وزارة الشئون الاجتماعية داخل الجمعيات المصرية،

فإنه لا يمس ما يتمتع به جهاز الدولة بصفة عامة من ثقل. إن هذا الإصلاح فى الواقع لا يكتفى بتدعيم مركزية الرقابة الإدارية والسياسية، بل ينقل أيضا جانبا من هذه الرقابة إلى الجهات التابعة للرئاسة.

ومن دلالات التناقض فى عملية تحرير مجال الجمعيات، تلك الزيادة فى الجهات المسئولة عن التنسيق بينها. ومما شجع على انشاء تلك الابنية الجديدة موجة المؤتمرات الدولية التى عقدت تباعاً حيث كان المؤتمر الدولى للسكان والتنمية الذى انعقد فى القاهرة فى سبتمبر ١٩٩٤ . على سبيل المثال- فرصة لتأسيس «اللجنة المصرية للمنظمات غير الحكومية»، بهدف الإعداد للمشاركة فى منتدى المنظمات غير الحكومية الذى انعقد بالتوازى مع المؤتمر الرسمى.

وتبرز خصوصية هذه اللجنة فى كونها أنشئت خارج نطاق الأحكام المقررة فى القانون لتكوين اتحادات الجمعيات المشار إليها أعلاه، وهى المختصة طبقا للقانون بالتنسيق بين الجمعيات. وبالرغم من مظهرها «غير الشرعى»، إلى حد ما فلقد تم إنشاؤها بموافقة السلطات العامة المصرية، أو موافقة جانب من جهاز الدولة على الأقل. وهى لم تنبع، كما قد يتبادر إلى ذهن البعض من القاعدة الواسعة للمنظمات غير الحكومية المصرية، بهدف المشاركة فى المؤتمر. وإنما أنشئت بمبادرة من وزير الأسرة والسكان وهى الوزارة التى كانت قد أنشئت حديثا. ويعتبر تشكيل اللجنة أيضا جديراً بالتحليل. فقد ضمت شخصيات من النخبة المصرية، كان من بينهم رؤساء لجمعيات مصرية كبيرة، وعدد من رواد النشاط الاجتماعى فى مصر. كما قامت اللجنة بالتنسيق بين ما يقرب من ٤٠٠ جمعية مصرية موزعة بين مختلف أنحاء البلاد. وأصدرت كتيبا للتعبير عن موقف الجمعيات المصرية فى القضايا الأساسية التى ناقشها المؤتمر وكان هذا الكتيب، فيما يبدو، موجهاً إلى الداخل أكثر منه الى الخارج. فقد طالب بالإصلاح الشامل للقانون المنظم للجمعيات، وبأن تسهم الجمعيات بدور أكبر فى التنمية. أما من الناحية الأيديولوجية، فيبدو أن الكتيب اتخذ موقفا توفيقيا بين كافة الاتجاهات الفكرية المتواجدة على الساحة فى مصر من سلطة ومعارضة وذلك باستثناء الاتجاه الإسلامى على الرغم من كون الأخير. من أكثر الاتجاهات حضورا فى مجال الجمعيات.

وبعد شهور من مؤتمر القاهرة الذى انعقد فى سبتمبر ١٩٩٤، تراجع إلى حد ما هذا النشاط التنسيقى بين الجمعيات، وتم إخضاع اللجنة للنفوذ البيروقراطى. فبعد أن كانت بمثابة بناء «غير رسمى»، أو على الأقل لا يتمتع بوجود قانونى، حظيت بتكريس رسمى، بصدور قرار من رئيس الجمهورية يمنحها وجودا رسميا له صفة الدوام، ويعهد الى وزارة الأسرة والسكان بالإشراف عليها.

وكانت القمة الاجتماعية التى انعقدت فى كوبنهاجن فى ١٩٩٥ مناسبة لظهور كيان جديد يختص بالتنسيق بين الجمعيات، استعار عمليا نفس اسم اللجنة السابقة، ومن الممكن أن نستشف المبرر من إنشاء اللجنة الجديدة وذلك من خلال المناقشات التى جرت بين موظفى وزارة الشئون الاجتماعية والزعماء الجدد الذين كانوا قد شكلوا اللجنة السابقة التى كلفت بمؤتمر القاهرة وبتعبير أكثر صراحة كان هذا الكيان الجديد ردا صادرا من موظفى وزارة الشئون الاجتماعية على «التخطى» الذى تعرضوا له عند تشكيل اللجنة الأولى.

لذلك فليس من الصعب ملاحظة أن الأمر لم يكن يتعلق بتنافس بين المنظمات الأهلية غير الحكومية، بقدر ما كان يتعلق بتنافس بين إدارات حكومية ومراكز للنفوذ داخل جهاز الدولة تتجابه وتتصارع مستخدمة هذه التكوينات.

ويخلص من هذا التحليل إلى أن التكوينات الإدارية المسئولة عن رعاية الجمعيات تتزايد بدلا من أن تتناقص وفق ما كان يقتضيه منطق التحرير فى المجرى العادى للأمور. فبالإضافة إلى اهتمام الوزارة الجديدة للأسرة والسكان بشئون الجمعيات التى تعمل فى مجال الأسرة وتنظيم النسل، أدت سيولة سلطة وزارة الشئون الاجتماعية الى مطالبة وزارات وإدارات أخرى بالوصاية على الجمعيات التى تعمل فى إطار المجالات التى تخصها. فأصبحت الجمعيات المهتمة بشئون البيئة خاضعة فعلا لوصاية اللجنة العليا لشؤون البيئة. كما تم إنشاء إدارة داخل وزارة الخارجية «للمنظمات غير الحكومية» مختصة بتنظيم العلاقات بين هذه الجمعيات ومنظمة الأمم المتحدة.

من حيث المبدأ، يرمى الاتجاه إلى زيادة الجهات الإدارية المختصة بالوصاية على الجمعيات بما يؤدى إلى تحقيق كفاءة أكبر، وذلك بتحقيق التنسيق بين نشاط الجمعيات والرقابة عليها بمعرفة موظفين متخصصين فى مجالات أنشطتها. ولكن يبدو أن هذا ليس

هو المدلول الوحيد لهذا الاتجاه. ذلك أن مختلف الإدارات تسعى أيضا إلى الاستفادة من المعونات المالية الدولية العديدة التى يتم تخصيصها للمنظمات الأهلية غير الحكومية. فضلاً عما فى هذا الاتجاه أيضا من دلالة على وجود خوف سياسى لدى السلطات العامة المصرية من أن تفلت حركة الجمعيات من دائرة نفوذها.

وإذا كانت هذه التجزئة الجديدة تهدف إلى تحقيق كفاءة أكبر، فإنها تنطوى أيضا على خطر إضافة مزيد من الرقابة. لقد كانت توجد من قبل إدارة واحدة مسئولة عن رقابة ١٤ ألف جمعية موجودة فى مصر، وفى ظل التنظيم الجديد ستصبح هناك إدارة مختصة «بتنظيم» كل ٢٠٠٠ أو ٤٠٠٠ جمعية مثلا وذلك تبعا لنوع النشاط الذى تقوم بتغطيته ومجاله.

إن الأساليب التى تتبع لإعادة صياغة النظام السارى الذى يحكم مجال الجمعيات، والتى تتأثر بالتحولات والضغوط الدولية، تطرح مجموعة من الأسئلة على باحث العلوم السياسية من قبيل: كيف يمكن تفسير هذا الاتجاه الى «إعادة المركزية» بينما تؤكد كافة الأطراف أنها تستهدف العكس؟ وهل يمكن إرجاع العقبات التى تجابه عملية التحرير إلى جمود العادات البيروقراطية وحرص موظفى الشئون الاجتماعية على الدفاع عن مصالح أنانية؟ وننبه إلى أنه لا يجب التقليل من خطورة هذه الفرضية، وذلك لأنها ترتبط ارتباطا مباشرا بالمخصصات المالية الضخمة الموجهة إلى مجال الجمعيات فى جميع البلدان النامية اليوم، وذلك منذ أن تقرر أن يتم منح المعونات التى يخصصها كل من صندوق النقد والبنك الدوليين من أجل التنمية الاقتصادية فى البلدان النامية عن طريق «المنظمات غير الحكومية» لا عن طريق الدول المعنية.

من السهل إذن أن نفهم السبب الكامن وراء مقاومة موظفى الشئون الاجتماعية لعمليات الإصلاح فالأخير يفقدهم مجال صيد رئيسى كان مخصصا لهم كما كانوا يستمدون قدرا من نفوذهم من خلال الدور الذى يقومون به فى الوساطة بين هذه الجمعيات والهيئات المالية المانحة للمعونات ومن ناحية أخرى فإن زيادة عدد الجهات الإدارية الرقابية يعبر عن حرص الوزارات الأخرى على الاستفادة من هذه السلة المالية. وهذه ظاهرة مفهومة تماما، ومصر ليست هى الدولة الوحيدة فى هذا المضمار.

ومع هذا فليس من الجائز إرجاع هذه الظاهرة إلى هذه الاعتبارات فحسب فمن الأسباب الرئيسية لمقاومة عمليات الإصلاح أيضا ما يرجع إلى المجازفة السياسية الكبيرة التى يمثلها، ولقد كانت هذه النقطة ماثلة ضمنا فى جميع المناقشات حول إصلاح قانون الجمعيات. وهذه المجازفة ترتبط بالوجود القوى للجمعيات الإسلامية فى نسيج الجمعيات، حتى أصبحت تمثل ظاهرة رئيسية فيه. ويرتبط جانب منها بالتيار السياسى للإخوان المسلمين وكذلك بالجانب الراديكالى للتيار الإسلامى.

ثانيا: تحرير مجال الجمعيات فى ضوء الاختبار الإسلامى

فى جميع المناقشات التى جرت حول إصلاح الجمعيات فى الجرائد ومختلف الندوات واللقاءات وفى مجلس الشعب، والتى شغلت المسرح السياسى والمثقفين، ظل موضوع الجمعيات الإسلامية «خارج المناقشة»، وهو أمر ذو مغزى. فهذا الموضوع يمثل الظاهرة الرئيسية فى الواقع الحالى للجمعيات المصرية، والجمعيات الإسلامية هى أكثرها أهمية سواء من حيث العدد أو الوزن الاجتماعى الحقيقى. فمن بين ١٤ الف جمعية موجودة اليوم فى مصر، نجد أن الثلث تقريبا له هوية إسلامية(٣).

١ - الإسلام ضد الدولة

إذا بحثنا- عن قرب- وضع الجمعيات الإسلامية داخل الإطار الأوسع لنسيج الجمعيات المصرية ككل، نجد أن تعبير «الإسلام ضد الدولة»، والذى أصبح اليوم متداولا إلى حد ما، يكتسب مضمونا حقيقيا من وجهة نظر سياسية.

وهذا النسيج يعبر فى الواقع عن ثراء وتنوع فى الشكل والمظهر يتعدى بكثير التحديد الذى تضمنه القانون والتصنيف الوارد فى مختلف التقارير الإدارية(٤). بل ومن الممكن أن نشير إلى وجود نوع من «التعتيم» الإدارى يحيط بأجزاء بأكملها داخل مجال الجمعيات، وتؤدى دورا أساسيا فى الضبط الاجتماعى.

هذا هو الوضع على سبيل المثال بالنسبة للروابط الإقليمية[٥]. وبالرغم من هذا التنوع الذى يعرفه مجال الجمعيات يمكن أن نشير إلى نموذجين منها يتمتعان فى الواقع بأهمية خاصة: الجمعيات الإسلامية وجمعيات التنمية، فمن بين ١٤ ألف جمعية مسجلة يمثل كل من هذين النموذجين بمفرده حوالى ٢٧٪ من المجموع.

وبهذا يصبح من الممكن، ومن خلال الأرقام دون غيرها، استخلاص أن المصريين يتجهون بقدر متساو إلى تأسيس الجمعيات ذات الأغراض الدينية الإسلامية والجمعيات ذات الأغراض التنموية. إلا أن هذا الاستنتاج ليس بصحيح لأن جمعيات التنمية ليست مثل غيرها. إن هذا الاصطلاح العام فى الواقع يشير إلى مجموع الجمعيات التى تقوم الحكومة (الإدارة العامة) بتأسيسها، فى الريف المصرى وفى الأماكن المحرومة بصفة خاصة، لتعويض النقص فى روح المبادرة لدى المواطنين المصريين أو لتعويض عدم قدرتهم المادية أو المالية. إن الأمر هنا يتعلق إذن «بجمعيات حكومية» يؤسسها ويتولى إدارتها الموظفون أنفسهم، استجلابا لجانب من المعونة الدولية أو الخارجية، وهو ما عبر عنه بوضوح نائب سوهاج الذى أشرنا إلى قوله فيما سبق[٦].

تأسيسا على هذه الحقيقة يصبح تعبير «الإسلام ضد الدولة» له ما يبرره. وهو ما يتأكد أكثر على ضوء النتائج التى انتهت إليها دراسة سابقة[٧] حول العوامل الرئيسية التى تدفع إلى تأسيس الجمعيات فى مصر، وإلى تفضيل نموذج منها على آخر. وقد تصدت الدراسة المذكورة بصفة خاصة لتمحيص بعض المزاعم الرابضة حول الجمعيات المصرية. هل هى ظاهرة حضرية حقيقية؟ هل ترتبط بالفقر أو البطالة أو بقصور الخدمات الاجتماعية للدولة أو بالهجرة الداخلية.. الخ؟

وكشفت الدراسة عن كثير من الخصائص التى تميز الجمعيات المصرية. فهى تمثل أولا ظاهرة خاصة بالطبقات الوسطى، أو بعبارة أصح بالطبقات القادرة، إذ أن ارتفاع نسبة ذوى المؤهلات الجامعية من العوامل المشجعة على تأسيس الجمعيات. وعلى العكس يؤدى انتشار الأمية، وبصفة أعم المؤشرات المعبرة عن الفقر، إلى إعاقة إنشائها. وأشارت نتائج الدراسة إلى أنه لم يطرأ تغيير ملحوظ فى طبيعة الجمعية المصرية. فلازال النموذج الغالب بينها هو نموذج الجمعية الخيرية لما قبل ثورة ١٩٥٢، والتى يتولى الأغنياء

إنشاءها لمساعدة الفقراء كمظهر من مظاهر الإحسان والبر، وهذا تقرير لواقع فعلى وليس مجرد مبالغة واستندت الدراسة على الجمعيات التى تم تأسيسها بصفة رسمية، أى التى تم الاعتراف بها من السلطات العامة، ومنحتها أجهزة الدولة الوجود القانونى الذى تؤدى به وظيفتها. والحال أن تأسيس جمعية تعترف بها السلطات العامة ليس أمرا سهلا فى مصر أو يتم تنفيذه «بشكل طبيعى». وإنما يستلزم فى الواقع شروطا أساسية مثل: معرفة القانون المنظم للجمعيات، فهم الاشتراطات الإدارية المفروضة وهى ليست واضحة فى ظل التشريع الحالى، توفر الاتصالات بالإدارة وبصفة خاصة الإدارات المختصة بالشئون الاجتماعية داخل الحكومة. كل هذه الشروط تفترض أن المؤسسين يتمتعون بحد أدنى من المستوى التعليمى والاجتماعى والاقتصادى بما يتيح لهم التعامل مع مختلف الشبكات داخل الإدارة والمجتمع. وبدون هذه الاتصالات يتعذر تسجيل الجمعية بصفة رسمية، أو توفير الموارد الإنسانية والمادية اللازمة لتشغيلها.

وهذه الخصوصية تسرى على معظم نماذج الجمعيات فى مصر، وتتأكد بصفة خاصة فى مجال الجمعيات الإسلامية. ولا يخرج عن نطاقها إلا جمعيات التنمية والتى هى على العكس من باقى أنواع الجمعيات. حيث تعتبر عوامل مثل انتشار الأمية وقصور الخدمات الاجتماعية الأساسية وتفشى الفقر بمثابة ظروف مثالية تشجع على تأسيسها. فجمعية التنمية، التى تعتبر ظاهرة مرتبطة بالفقر وبعالم الريف، هى أحسن تعبير عن الجمعية الشاذة التى تخرج عن النموذج الشائع فى مصر. وهذا يؤكد الطبيعة الخاصة لجمعيات التنمية من حيث تبعيتها الوثيقة بجهاز الدولة. فالدولة هى التى تدفع إلى تأسيسها أو تشجعه لتطوير المناطق الريفية المحرومة والفقيرة.

أما الجمعيات الإسلامية فهى، على العكس من جمعيات التنمية، تبدو نموذجا للجمعية المصرية من حيث العوامل المساعدة على تأسيسها. فمن الممكن القول بأن الجمعية الإسلامية ظاهرة تتعلق بالطبقة المتوسطة أو القادرة. وهذا تقرير لواقع يؤدى إلى إعادة النظر فى افتراضات معينة تتعلق بالظاهرة الإسلامية بصفة عامة، ويتكرر ذكرها بمناسبة بحث ظاهرة تأسيس الجمعيات الإسلامية. فليس من بين العوامل التى تساعد أو تشجع على تأسيس الجمعيات الإسلامية الفقر أو البطالة أو النمو الحضرى أو الأمية أو الهجرة الداخلية أو الخارجية أو العنف[٨]. وهذه النتيجة تميل إلى تأكيد الفرضية التى

تجعل من الظاهرة الإسلامية بصفة عامة ظاهرة تتعلق أساسا بالوضع الأيديولوجي والتمثيلي. أما الجمعيات الخيرية الإسلامية فلابد من ربطها بصفة أخص بالطابع «الاجتماعي» للإسلام الذي يحض الأفراد على العمل الاجتماعي الإيجابي، وعلى بر الأغنياء والقادرين بالفقراء ويكفي أن نذكر في هذا الشأن بفريضة الزكاة(٩) والحث على التصدق والأمر بالمعروف(١٠). ومما ساعد، بغير شك، على انتشار الجمعيات الخيرية الإسلامية تنامي الحرص على إحياء الممارسات الدينية وانتصار الأيديولوجيا الإسلامية(١١).

وهكذا تبدو الجمعيات الإسلامية وجمعيات التنمية كقطبين متقابلين داخل الجمعيات المصرية. ومع هذا تنشأ أحيانا عوامل تميل إلى التقريب بينهما. ويتوقف هذا بصفة خاصة على مدى تغطية المحافظات للركائز الأساسية من الخدمات الاجتماعية. فإذا زادت جمعيات التنمية في المحافظات التي تفتقر إلى المياه الصالحة للشرب فستزداد أيضا الجمعيات الإسلامية ولكن بنسبة أقل. وبالمثل إذا أدى نقص الخدمات الصحية في المحافظة إلى تشجيع تأسيس جمعيات التنمية فستزداد أيضا الجمعيات الإسلامية بالقياس إلى أنواع الجمعيات الأخرى.

ومن الممكن أن يكون المعنى المترتب على المعطيات المذكورة هو وجود تنافس بين جمعيات التنمية والجمعيات الإسلامية بالرغم من تعارضهما، مما يبرر استخدام التعبير «الإسلام ضد الدولة» في نطاق الجمعيات المصرية.

ومن الممكن أن تسهم هذه المنافسة، التي تقوم بين الجمعيات الإسلامية وبين أجهزة الخدمات في الدولة وبينها وبين الجمعيات الأخرى التي تشجعها الدولة، في تفسير مقاومة السلطات العامة المصرية لتحقيق تحرير حقيقي لمجال الجمعيات. حيث يمكن أن يؤدي الإصلاح الجذري لتنظيم الجمعيات إلى خطر حدوث تنامي أكبر لهذا النوع من الجمعيات، وخاصة وأن جانبا منها قد ارتبط بالحركة السياسية الإسلامية فضلاً عن أنها قد تمكنت بالفعل من الازدهار حتى في ظل التشريع السابق واستقلالا عن السلطات العامة وليس هذا هو وضع الأنواع الأخرى من الجمعيات بما فيها تلك المستقلة أيديولوجيا وسياسيا عن السلطات العامة.

٢ - الجمعيات الإسلامية و «المنظمات غير الحكومية» والدولة المصرية

يمكننا أن نقرر، على عكس ما يقول البعض، أن «المنظمات غير الحكومية»(١٢) الحقيقية الموجودة فى مصر اليوم، هى الجمعيات الإسلامية، بسبب استقلال أغلبها(١٣) عن جهاز الدولة. ولم ينشأ هذا الاستقلال عن مجرد استغلال تيار الإسلام السياسى لهذه الشبكة لتنفيذ استراتيجيته الخاصة بالأسلمة من القاعدة، ولكن الاستقلال تحقق بصفة خاصة بفضل نجاح هذه الجمعيات فى مجال الخدمات الاجتماعية ونجاحها أيضا على المستوى المالى. ومن الخطأ الظن بأن تمويل الخدمات الاجتماعية الإسلامية ليس له من مورد إلا الهبات القادمة من بلدان الخليج على افتراض أن لهذه الهبات وجودا فعليا. والظاهرة أكثر تعقيدا مما تبدو. فوسائل التمويل متعددة وهى تشمل مساعدات السلطات العامة، ومساعدات المؤسسات الكبيرة سواء كانت إسلامية (البنوك الكبيرة) أو غير إسلامية (اليونيسيف والمعونة الأمريكية والسفارات الأجنبية)، وتمويل ذاتى مرتبط بالكفاءة العالية التى تؤدى بها هذه الجمعيات خدماتها (طبية وتعليمية)(١٤)، ومعونات صغيرة يتم تنظيمها على نطاق الحى، ومعونات أخرى مصدرها الجماعات المصرية المقيمة فى كندا والولايات المتحدة وبلدان الخليج بطبيعة الحال، هذا بالإضافة إلى تمويل باسم الإسلام نفسه فى داخل مصر، وذلك بفضل ما تتمتع به هذه الجمعيات الإسلامية من قوة جذب للمتبرعين من الأفراد، وذلك بفعل عدة عوامل من بينها الدافع الدينى إلى الصدقة وأداء الزكاة، فضلاً عن النجاح المشهود والملموس لهذه الجمعيات على أرض الواقع، الأمر الذى جعل لها ثقلا فى نفوس الأفراد. ومن أسباب نجاحها الجديرة بالذكر أيضاً استخدامها البارع للإمكانات التى يتيحها القانون المصرى، إذ تحرص فى ممارساتها على استغلال «المنطقة غير الرسمية» التى تفصل بين ما هو مصرح به وما هو محظور فى قوانين الجمعيات والضرائب والجمارك والعمل.. الخ.

وقد اتبعت الدولة المصرية منذ عدة سنوات استراتيجية جديدة فى مواجهة الجمعيات الإسلامية والتى أصبحت تمثل حقيقة لا يمكن تجاهلها أو التشكيك فيها(١٥). وتقوم هذه الاستراتيجية على إتاحة مجال التعبير، مما أفسح المجال أمام نماذج من الجمعيات لم تكن تسمح بها من قبل. ولم تكتف هذه الاستراتيجية بالمجال الثقافى(١٦) بل تكررت فى المجال الاجتماعى أيضا.

وهكذا ظهر جيل جديد من الجمعيات له اهتمامات تتعدى حدود المجال الاجتماعى والخيرى. وارتبط هذا الجيل الجديد بتيارات الفكر المستقل «اليسارى أو الليبرالى» التى أحبطتها القيود المفروضة على الممارسات السياسية «العادية» وما أصاب أحزاب المعارضة من تصلب وهرم. وأكثر هذه الجمعيات شهرة هى بغير شك تلك التى تقوم بدور سياسى مثل منظمات الدفاع عن حقوق الإنسان. وترتب على ازدهار هذه الجمعيات وتصميمها على شغل مكان بارز فى نسيج الجمعيات، أن أصبح للحوار الدائر حول إصلاح مجال الجمعيات مضمون أيديولوجى، يعبر عن وجود مواجهة بين مفهومين أساسيين: مفهوم تقليدى، يقصر اهتمامه على البر والعمل الاجتماعى، وهو الذى يميز الجمعيات الدينية من إسلامية ومسيحية، ومفهوم «حديث» يهتم بالمشاكل الهامة داخل المجتمع المصرى مثل الدفاع عن حقوق المرأة والرجل وحماية البيئة والمستهلك... إلخ.

ومما شجع على تعبئة جهود مثل هذه «المنظمات غير الحكومية» التى حظيت بتشجيع جانب من جهاز الدولة، انعقاد المؤتمرات الدولية الهامة، وبخاصة المؤتمر الذى انعقد فى القاهرة فى سبتمبر ١٩٩٤. إلا أن هذا التحالف كان هشا فسرعان ما ظهرت المشاكل فى عام ١٩٩٥، مع تفجر الأزمة التى شهدتها العلاقات بين السلطة المصرية ومنظمات حقوق الإنسان بمناسبة التقرير الأمريكى حول وضع حقوق الإنسان فى مصر(١٧). ومن أهم الزوايا التى ركزت عليها بعض الصحف المصرية فى هجومها الواسع على هذه الجمعيات، تمويلها من مصادر أجنبية(١٨).

* والواقع أن أحد نواحى الضعف التى يعانى منها الجيل الجديد من الجمعيات المصرية هو تبعيتها من الناحية المالية للخارج. فهل ستتمكن هذه الجمعيات الجديدة، التى تعبر عن حاجة ثقافية وسياسية قائمة بالفعل فى الداخل، من منافسة الجمعيات الخيرية الدينية التقليدية فى مجال التمويل المالى؟ هذا بالرغم من أن المصدر الرئيسى لقوة هذه الجمعيات التقليدية يكمن فى استغلالها لوسائل التحصيل التقليدية للعمل الاجتماعى فى مصر، وهى وسائل مرتبطة ارتباطا وثيقا بالنزعات الاجتماعية والخيرية، بل إننا نجد حتى الآن تماثلا دلاليا دارجا للتعبيرين «جمعية أهلية» و «جمعية خيرية». فالناس

يستخدمون التعبيرين دون تفرقة مع أن لكل منهما دلالة مختلفة. فالتعبير الأول يعنى «جمعية يؤسسها الأهالى» أما التعبير الثانى فيعنى «جمعية تقوم بأعمال خيرية».

وهناك تحد آخر يتعين على «المنظمات غير الحكومية المصرية ذات الطابع المدنى» أن تتخذ منه موقفا، وهو علاقاتها بجهاز دولة ذات تقليد تاريخى يقوم على الهيمنة والرقابة. هذا إلا إذا تمخض التقسيم بين «الحديث» التقليدى فى النسيج المصرى للجمعيات إلى تبرير تفرقة تقوم بين نوعين من الجمعيات: النوع الأول يضم جمعيات النخبة السياسية والفكرية، التى وإن كانت قليلة العدد، وبصفة خاصة ذات وزن اجتماعى ضعيف، فإن لها فعالية على مستوى القرارات المركزية التى تمس مستقبل البلاد لارتباطها بالهيئات المالية الدولية وبالدولة. والنوع الثانى يضم الجمعيات الخيرية التقليدية، والدينية منها بصفة خاصة، والتى تتمتع بفاعلية على المستوى الاجتماعى، ولكنها مستبعدة من النطاق الذى تصدر فيه القرارات الهامة.

وإذا ما تأكد هذا التكوين الجديد للنسيج المصرى للجمعيات، والذى يتحقق متزامنا مع التحولات الدولية الراهنة، فإن ثمة أسئلة كثيرة تفرض نفسها مثل: هل سيكون النظام الجديد أكثر ليبرالية من القديم؟ هل سيكون للدولة حقا نفوذ أقل على الجمعيات؟ أم أن الأمر ببساطة لن يخرج عن إحلال نخبة بأخرى وإدارة بأخرى وبيروقراطية بأخرى؟

وإذا ما تحقق هذا الافتراض فلن يمثل ظاهرة جديدة فى تاريخ حياة الجمعيات المصرية، التى تعرضت لتيارات متنوعة من الفكر ومن مفاهيم العمل الاجتماعى التطوعى. وعندما كان أى مفهوم يتغلب على آخر كان ذلك يترجم فى كل مرة ببروز أكبر لدور الدولة والإدارة بالنسبة للجمعيات. ومثل هذا الأمر يدفعنا إلى التأكيد بأن الظاهرة التى تسعى هذه الدراسة إلى فهمها ليست مجرد مشكلة ذات بعد فكرى أو سياسى بالمعنى الضيق للكلمة، ولكن ربما كانت تعبر أيضا عن مشكلة ذات طابع مؤسسى، أى تتعلق بالمنطق المؤسسى للدولة المصرية فى علاقتها بالجمعيات، وبصفة أشمل بالمجتمع والأمة المصرية.

ثالثا: تحرير مجال الجمعيات والمنطق المؤسسى للدولة المصرية

إن تحديد الأساليب التى تتبعها الدولة فى تدخلها من أجل تحرير مجال الجمعيات يفترض، فى نفس الوقت، بحث مشروعية هذا التدخل فى ذاته. إن الأمر يتعلق، بصورة أشمل، بمسألة احتفاظ الدولة بدورها داخل أحد أشكال حماية الرابطة الاجتماعية فى مصر. تبرز فى هذا السياق مسألتان لهما ارتباط بعملية إصلاح قانون الجمعيات تتعلقان بعلاقة الدولة المصرية بالمجتمع، وعلاقة المجتمع المصرى بالدولة.

إن إعادة تكوين النسيج المصرى للجمعيات، فى ظل الضغوط التى تأتى بها التحولات الدولية، قد يمس من جديد، سلطات الدولة المصرية وما لها من سيادة سواء بالنسبة للداخل أو بالنسبة للخارج. فالمقاومة السياسية والبيروقراطية لإصلاح قانون صدر فى قمة المرحلة الناصرية، تدل على أن الدولة لا تنظر إلى هذا الإصلاح من حيث مساسه بالناصرية وأيديولوجيتها السياسية، وبقدر ما تنظر إلى ما فيه من مساس بجوهر هذه الأيديولوجية الذى يعبر عن القومية المصرية الممثلة فى الدولة.

١- المنطق المؤسسى للدولة المصرية:

لكى نفهم المنطق المؤسسى للدولة المصرية الحديثة لابد من بحث التطور التاريخى الذى أدى إلى تكوينه، وأن نستعيد أول تجربة خاضتها مصر للأخذ بالحداثة السياسية، وهى التجربة التى أرست أسس المؤسسات السياسية القائمة فى مصر حتى اليوم. ولقد أصبح هذا البحث ضروريا نظرا لأن «العصر الليبرالى الأول» فى مصر يتعرض حاليا لقراءات وتفسيرات متعددة. فيذهب البعض إلى أن السياق الأصلى لليبرالية الأولى قد انقطع من حيث الواقع بقيام ثورة ١٩٥٢ ومجىء الناصرية، بحيث أصبح المطلوب حاليا هو ببساطة مجرد وصل ما انقطع ومواصلة المجرى الأصلى للتجربة المؤسسية، وذلك «باقتلاع الناصرية» من الحياة السياسية المصرية واستئصال «الشمولية»[١٩] المميزة لها، على حسب المصطلحات الليبرالية الحالية فى مصر.

ومثل هذه الآراء مثيرة للدهشة. ففى مجال الجمعيات على الأقل، يمكننا أن نؤكد أن خضوع الجمعيات لرقابة الإدارة بدأ فى أوج «العصر الليبرالى الأول» مع إنشاء وزارة للشئون الاجتماعية فى عام ١٩٣٩، وتخصيص إحدى إداراتها لشئون الجمعيات، وما تلى ذلك من إصدار سلسلة من القرارات القانونية لتنظيم علاقة الدولة بهذه الجمعيات.

يتضح مما سبق أنه، على المستويين المؤسسى والإدارى (دون المستويين السياسى والأيديولوجى)، لا يبدو وجود انقطاع حقيقى بين «العصر الليبرالى المصرى الأول» وثورة ١٩٥٢. إذ لم تفعل الناصرية فى هذا الشأن أكثر من دفع نفس السياق المؤسسى إلى أقصى حدوده، وكان التغيير سياسيا وأيديولوجيا بصفة رئيسية. لاشك أنه قد تغيرت المبادئ التى تبرر تدخل الدولة، أما تدخل الدولة فى ذاته فقد كان موجودا دائما ولم يتوقف تزايده.

فإذا كان القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤، والذى يدور حوله الخلاف حاليا، قد استند إلى «العدالة الاجتماعية» و «الاشتراكية» و «التخطيط» كتبرير لصدوره، فإن العصر المسمى بالليبرالى فى مصر قد استخدم من قبل أسلوبا آخر فى تبرير التدخل، يقوم على الكفاءة والخبرة.

ففى خلال الثلاثينيات والأربعينيات، تدخلت الدولة باسم «الإصلاح» و «الخبرة» و«الكفاءة» و«التخصص». وقد تأسست وزارة الشئون الاجتماعية عام ١٩٣٩ بعد إعداد شمل إنشاء أول مدرستين للخدمة الاجتماعية فى الاسكندرية عام ١٩٣٦ والقاهرة عام ١٩٣٧. وقد أسهمت المدرستان فى تكوين وإعداد مجموعة من الموظفين المتخصصين فى المجال الاجتماعى للقيام بالمهام الجديدة داخل الوزارة. وكانوا هم الذين بدأوا الأسلوب المعترض عليه حاليا، والذى يقوم على انتداب موظفى الوزارة للعمل داخل الجمعيات. وهم أيضا، بصفة خاصة، الذين وضعوا أسس الأيديولوجية التى تبرر هذه السلطة الجديدة.

ثمة قاسم مشترك بين هذين الأسلوبين فى تبرير رقابة الدولة، أسلوب الحقبة الليبرالية وأسلوب الحقبة الناصرية. ففى الحالتين تقوم الدولة أو السلطة السياسية بدور «الضامن» الرئيسى للتغييرات المقصودة. فإذا كانت ثورة ١٩٥٢ قد نادت بأن حقوق الفرد

الاجتماعية لا يجب أن تترك تحت رحمة الطبقات القادرة وأن على الدولة أن تضمنها، فإن الحقبة الليبرالية قد أخذت بالإصلاح الاجتماعى بواسطة «الموظفين ذوى الخبرة». وقد ولدت وزارة الشئون الاجتماعية من واقع «الإحساس بمسئولية الدولة اجتماعيا تجاه الشعب...»[٢٠].

ولكى نفهم أساس مشروعية دور الدولة بالنسبة للجمعيات فى أوج الحقبة التى يقال أنها ليبرالية، فلابد من الرجوع إلى التطور السابق للنواحى المؤسسية والقانونية فى علاقة الدولة بالجمعيات.

من المهم فى هذا الصدد أن نذكر بأن الجمعيات[٢١] فى مصر أسبق فى ظهورها من الإدارة أو الوزارة[٢٢] التى كلفت بالرقابة عليها، بل وأسبق من الدستور[٢٣] الذى أعلن حق المصريين فى تأسيس الجمعيات ومن التشريع[٢٤] الذى قدم تعريفا للجمعية. فالقانون إذن لم يتناول «الجمعية» إلا بعد مولدها. هل معنى هذا أن وجود الجمعيات، خلال الفترة التى سبقت إصدار القانون المدنى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، كان وجوداً «غير محكوم بالقواعد» و «غير محكوم بالقانون»؟ قطعا لا.

يرى إياد بن عاشور[٢٥] بحق أن فرضية «عدم وجود القانون» غير مقبولة إلا إذا كان المقصود بها هو قانون الدولة. فقد كانت الجمعيات، قبل وضع أو سن القانون المدنى، محكومة بالعقد المحرر بين الأعضاء المؤسسين لها، والذى كان يعتبر فى ذلك العصر «قانون الجمعيات». وسواء كان العقد شفاهة[٢٦] أو كتابة فقد كان يحدد أغراض الجمعية ويتولى تنظيمها ويحدد أسلوب أدائها.

وإذا قيست مواد القانون المدنى الخاصة «بالجمعيات» بالقوانين التى صدرت بعدها فإنها تبدو ليبرالية تماما. ومع هذا فمن الممكن أن نؤرخ بداية رقابة الدولة على الجمعيات بتاريخ إصدار هذا القانون. ولكى نفهم المنطق الذى قام عليه القانون المدنى المأخوذ من قانون نابوليون، فلابد من الرجوع إلى التقاليد القانونية الفرنسية مع الاستعانة بأعمال مؤرخى القانون والمؤسسات.

إن الأخذ بقانون نابوليون فى مصر فى القرن التاسع عشر لم يكن مجرد أخذ بتقنية قانونية تهدف إلى تسهيل العلاقات الاجتماعية، ومن بينها، العلاقات المتبادلة بين الجمعيات والمجتمع والدولة. وإنما كان لهذا الاختيار ثمة دلالة أكبر. ويمكن أن نفهم المغزى من هذا الانتقال من خلال تفسير ميشيل أليو Michel Alliot «.. إن التأكيد بأن القانون الغربى يمثل انتصارا للأفراد ضد السلطة، هو ادعاء واجب الرد. ألا تثبت حقائق التاريخ عكس هذا تماماً؟ علينا أن نتذكر أن القانون ظل زمناً طويلا مستقلا عن الدولة، وكان أداة لمقاومة الدولة، وأن تمسك الفرد بالأعراف والامتيازات كان عملا سياسيا له أهميته لحماية هويته وحريته فى وجه السلطة الجديدة للدولة. ولم تفرض الدول الأوروبية سلطتها فى سن القوانين إلا فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. لقد استخدمت الدولة عندئذ نفس السلاح الذى كثيرا ما كان يوجه ضدها، وجعلت منه أداة ممتازة لتحويل المجتمع. إن القانون المدنى لا يقيد سلطة الدولة، التى تقوم باسم تقليد عرفى أو تعاليم رومانية الطابع أو فكر شامل. والقانون المدنى يستبدل الأعراف، سواء كانت أو لم تكن رومانية الطابع، بالقانون الذى أسسه كولبير، ويقوم أساتذة القانون الفرنسيون بتدريسه، وهو قانون يستند أساسا على المراسيم الملكية..»(٢٧).

تتضح من خلال هذا الاقتباس المقدمات التاريخية للتقليد القانونى الذى أخذت به مصر. يمكن أن نفهم الآن معنى أن رقابة الدولة لمجال الجمعيات فى مصر بدأت بالفعل مع إصدار القانون المدنى المصرى، الذى تضمن تعريف «الجمعية»، وهو التعريف الرسمى الوحيد(٢٨) المعبر عن موقف الدولة.

ونصوص القانون المدنى نفسها تشير إلى وجود نقص فيها، وأنها لا «تحيط» بهذه الحقيقة الاجتماعية فى مجموعها.

إذ تشير نصوص القانون للجمعيات «السرية» وللجمعيات التى لا يتم تسجيلها. وقد اهتمت التشريعات المتتالية بعلاج هذا النقص. وعبر الأيديولوجيات المختلفة والتبريرات المتعددة بذلت عناية خاصة بتحسين التقنيات الإدارية فى الرقابة والاتصال: من تسجيل ونشر وإمساك دفاتر وسجلات وتحرير محاضر اجتماعات وإعداد طبقة من الموظفين

المتخصصين وإنشاء جهة قضائية إدارية وإرساء قواعد إدارية وإعداد شبكة إدارية مجمعة ومركزية.. إلخ(٢٩).

إن التحول المؤسسى الواسع الذى ربط الدولة المصرية بالجمعيات يرجع إذن إلى هذه الفترة. وكان هذا التحول سياسيا بالدرجة الأولى، وقام على إيجاد نوع من إحكام العلاقة بين السلطة والمجتمع بواسطة القانون. وهو ما لم يكن معروفا أو معترفا به من قبل (فى صورة مشروعة على الأقل)، وقد تحقق هذا الإحكام بصرف النظر عن خصائص الأنظمة السياسية التى تتابعت على البلاد(٣٠).

وقد عرفت مصر هذا «الإحكام» بفضل الدور السياسى والإدارى لمحمد على وخلفائه. وقد اتفق كل الكتاب الذين أرخوا للمؤسسات المصرية(٣١) فى الواقع على أن الليبرالية المصرية سبقتها عملية إقامة مركزية غير مسبوقة فى التاريخ المصرى شملت المجالات السياسية والإدارية والاقتصادية، ونتجت عن توسع بالغ فى تحديد «النطاق العام» فى ظل محمد على وخلفائه. كان هذا النطاق من قبل قاصرا على الأمن الداخلى والخارجى والضرائب، ثم اتسع اتساعا كبيرا ليتحول إلى نظام يقوم على الاستغلال المباشر لقدرات البلاد الاقتصادية(٣٢).

ومن غير أن نتعرض للخلافات التاريخية حول تقدير الدور السياسى لمحمد على(٣٣)، فإنه يمكن أن نقرر أن المصريين قد ورثوا عن محمد على مفهوم الدولة الحديثة «الضابطة لما يتعلق بالمجتمع».

وينعكس هذا الميراث، على صعيد الجمعيات، فى التسليم بضرورة وجود وصاية إدارية، وهو إحساس يشترك فيه الجميع، سواء المشرفين على الإدارة أو الخاضعين لها. ولا ينظر إلى هذه الوصاية بالضرورة على أنها قمعية وملزمة. وإنما على العكس فكثيرا ما تعتبر مفيدة ومحققة لقيم إيجابية. على سبيل المثال ينص القانون الحالى على إلزام الجمعيات بإخطار الإدارة عند عقد جمعياتها العمومية. وبدلا من إهمال هذا النص فهو لا يزال يطبق بعناية حتى الآن. ويحرص المندوبون المحليون عن وزارة الشئون الاجتماعية على حضور هذه الاجتماعات بصرف النظر عن طبيعة أوجه نشاط الجمعية فيقوم ممثل الوزارة مثلا بحضور الجمعيات العمومية لرابطة إقليمية عدد أعضائها ٣٢٠ عضوا

ونشاطها اجتماعى بحت وقاصر على أعضائها. وبالنسبة لأعضاء الجمعية فإن وجود ممثل للجهة الإدارية يساعد على منع الصراعات التقليدية والخلافات حول المسائل المالية والنتائج المعنوية لنشاط الجمعية. ولاشك أن ممثل الإدارة أيضا ينظر إلى الدور الذى يقوم به على أن فيه «حماية للنظام العام».

وإذا كان هذا المفهوم، الذى يقوم على أن الدولة هى «الضابطة لما يتعلق بالمجتمع»، قد ظل قائما دون أن يناله أى تأثير بالرغم من كل ما تعرض له، متخطيا بذلك مختلف الأيديولوجيات السياسية، ففى هذا دليل على أنه قد استقر منذ وقت مبكر فى عقليات الناس حتى شكل ما يمكن أن نطلق عليه «ثقافة سياسية مصرية». وربما تعلق الأمر هنا بظاهرة ترتبط بالمسار الخاص لتأسيس الدولة المصرية وبطبيعة العلاقة التى نسجتها هذه الدولة «بالأمة» المصرية.

٢- الجمعية والدولة والأمة :

إن هذه العملية البطيئة التى أشرنا إليها فيما سبق، وأدت إلى وضع يد الإدارة على الجمعيات، تقدم لنا المفارقة الآتية: إذ لا يتعلق الأمر هنا بمجرد وصاية «مفروضة على الجمعيات من أعلى»، بقدر ما يتعلق بوصاية «مرغوب فيها» من أسفل فهى مطلوبة من الجمعيات فى مجموعها، أو على الأقل من أجزاء معينة فيها، على حد ما لاحظه سيد عويس(٣٤)، وأشرنا إليه فيما سبق.

ولا يكفى فى تفسير هذه المفارقة القول بأنه قد تكونت حديثا مهنة جديدة(٣٥) تسعى إلى تبرير وجودها وتدعيم مكانتها داخل جهاز الدولة. ومع التسليم بما لهذه الملاحظة من أهمية، إلا أن الواقع يشهد بأن نفس هذه الظاهرة كان لها تأثير فى مهن أخرى كالأطباء المصريين مثلا(٣٦). فلقد استندوا هم أيضا إلى صفتهم المهنية لغزو الإدارة والعمل فى حقل السياسة. فتم فى عام ١٩٣٦ إنشاء وزارة الصحة العمومية أيضا، وكان المسئولون فى الإدارة الجديدة هم أنفسهم الناشطون داخل الجمعية المصرية لطب المناطق الحارة.

إن ظهور إرادة ترمى إلى غزو الإدارة العامة لدى مهنيين، بالرغم من أن نشاط الدولة لا يمثل شرطا لازما لهم لمباشرة مهنتهم، معناه بوضوح أن الأمر لا يتعلق فقط باستراتيجية ذات طابع مهنى.

فالأمر يتعلق أكثر بظاهرة ذات ارتباط بتكوين هذه النخب الجديدة، أو بعبارة أدق بظاهرة ذات ارتباط بالأيديولوجية التى قام عليها هذا التكوين. وهى ظاهرة تتعلق، بصورة أوسع، بتكوين كل المثقفين المصريين فى هذه الفترة(٣٧). قام هذا التكوين على الربط الوثيق بين «المعرفة» و «السلطة» أو «الدولة» تحديدا. واعتبار أن الدولة مركز العالم ومن ثم فإنه ركز على واجب خدمتها، على حسب قول آلان روسيون(٣٨). ومما لاشك فيه أن لهذا التكوين ارتباطا بالمدارس التى أسسها محمد على وكانت تستهدف منذ بدء إنشائها إعداد الموظفين للدولة. ولكنه يرتبط أيضا، وبصفة خاصة، بإحساس له طابع إيجابى ومفيد للمجتمع والدولة والإدارة. ومن الممكن فهم هذا الإحساس، الذى يعتبر جديدا داخل الإطار الإسلامى(٣٩)، من خلال الإطار الأوسع للمسار التاريخى لإنشاء الدولة المصرية الحديثة، والذى يبدو مختلفا عن مسارات إنشاء الدول العربية الأخرى. فكثيرا ما ترددت الفكرة القائلة بأن الدولة فى البلدان النامية هى التى خلقت الأمة، على عكس الوضع فى الدول الأوروبية التى كانت الأمة فيها هى التى خلقت الدولة. وإذا كانت هذه الفكرة قد دحضت على نطاق واسع فى حالة البلدان الأوروبية(٤٠)، فمن الممكن أن تعبر عن الواقع فى مصر المعاصرة. فالخاصية التى تميز الدولة المصرية الحديثة لا ترتبط بمجرد قدم وجود هذه الدولة، ولكن بأن إنشاءها تحقق قبل الاحتلال الاستعمارى البريطانى.

ففى معظم البلدان الأخرى التى خضعت للاستعمار منذ وقت طويل تم إنشاء الدولة والإدارة الحديثة بالتوازى مع عملية فرض الاستعمار، بل وأحيانا كان الاستعمار نفسه هو الذى قام بإنشائها. وتولت السلطات الوطنية الجديدة غداة تحقيق الاستقلال مسئولية دولة كانت قد أنشئت خارج نطاق نفوذها وقامت «بتأميمها». ولم تكن هذه هى حالة مصر. فعند بدء الاحتلال الإنجليزى فى عام ١٨٨٢ كانت توجد فى البلاد بالفعل وظيفة عامة وطنية لم يعد لها طابع الوجود الخارجى فى نظر المجتمع «الأهلى»، حسب قول جسلين أليوم Ghislaine Alleaume(٤١)، وهو الطابع الذى كان لها عند بدء إنشائها فى عهد محمد على. فبانتهاء أعمال السخرة والتهديد بالإلحاق بالجيش، وكنتيجة لما حققه الموظفون من نجاح على المستوى الاجتماعى (وهو نجاح تحقق بفضل الامتيازات التى وفرتها الدولة لهم وأسرهم مثل المعاشات والرعاية الاجتماعية وتخصيص الأراضى)،

قربت إلى حد كبير المسافة التى كانت تفصل بين الموظف ومجتمع ذلك العصر. وتقول الكاتبة أنه بعد ١٨٨٠ أصبح سلك الوظيفة العامة يدخل تماما ضمن الاستراتيجية المهنية للمجتمع المدنى حتى بالنسبة لأشد الأوساط المحافظة داخله.

وهكذا أصبح العمل الوظيفى محط طموح فئات اجتماعية جديدة، إلى حد أن الناس تولوا بأنفسهم تمويل الشبكة الجديدة من المدارس المدنية التى أخذت على عاتقها إعداد الأجيال التالية من الموظفين. وتحملت حركة الجمعيات الأهلية المصرية- فضلا عن هذا- الأعباء داخل هذه الشبكة التعليمية، إلى حد أن هذه الحركة، حسب ما ذهبت إليه إيمان فراج[٤٢]، واصلت لحسابها المشروع التعليمى الحديث الذى كان قد أدخله محمد على. وكذلك كان هذا المنطق نفسه هو الذى قاد الجهود، خلال الأعوام ١٩٠٨- ١٩١٢، من أجل إنشاء الجامعة المصرية[٤٣]. فقد قامت الجامعة بناء على مبادرة خاصة لاستكمال قصور بدا فى عمل الحكومة، جعلها تعجز مؤقتا، فى ظل السيادة الأجنبية، عن إعداد النخب الوطنية اللازمة لها.

وتقول جسلين البيوم أن الاحتلال الأجنبى أدى إلى التسييس المبكر للوظيفة العامة. فبتهديده الأوضاع الوظيفية للموظفين جعل دفاعهم عن هذه الأوضاع كفئة يتحول إلى رد فعل وطنى. وتشير المؤلفة إلى أنهم كانوا ورثة لتقليد وطنى فى الحكم، وبهذه الصفة أصبحوا هم المعبرون المختارون عن الأمانى السياسية للسيادة الوطنية التى تبلورت فى ثورة ١٩١٩. يبدو إذن أن الوظيفة العامة قامت بدور كبير فى تكوين الطبقة السياسية المصرية. وبتأثير هذا الدور بدأ عهد ساد فيه خلط بين الأداء الإدارى للدولة والإدارة السياسية للنطاق العام. وهو خلط، مع استمراره، كانت له آثار ثقيلة على المستقبل السياسى للبلاد.

وفى رأينا أن التأثير الذى كان لتسييس دور الوظيفة العامة فى مصر، يقل عن التأثير الذى كان للتطور التاريخى لعملية تكوين الوظيفة العامة، فقد كان لهذا التكوين التاريخى أثر عميق فى مشروعية مفهوم الدولة داخل المجتمع المصرى. فهذا المفهوم يجعل الوظيفة العامة تبدو بمثابة «المكان» المشروع للضبط الاجتماعى. بل أكثر من ذلك، المكان المؤسس والضامن للأمة والهوية.

لقد كانت الوطنية فى مصر تعنى، فى ذلك الوقت، الوقوف ضد المحتل الإنجليزى والدفاع عن الدولة القومية فى نفس الوقت. ذلك لأن هذه الدولة كانت قد تم تأسيسها بالفعل بمعرفة «الأهالى». ومن غير المسلم به أن يكون للوطنية نفس المضمون فى أماكن أخرى كالجزائر مثلا.

قد تبدو هذه التطورات الأخيرة التى تعرضت لها الدولة المصرية بعيدة عن الإشكالية العامة التى يتناولها هذا العمل وهى بالتحديد: لماذا تتعرض عملية تحرير الجمعيات فى مصر الى هذا القدر من الصعوبات؟ ومع هذا فإن التشجيع الدولى لتطوير «المنظمات غير الحكومية»، فى بلدان الجنوب، يطرح مشكلة الدولة فى هذه البلدان ومهامها فى الداخل والخارج، وبالتالى مشروعيتها. ويمكن تفسير المقاومة الإدارية والسياسية التى تتعرض لها عملية التحرير، وتناولها القسم الأول من هذا المقال، على أساس أنها ناشئة عن جمود بيروقراطى. ومع هذا فإن مقاومة الموظف المصرى فى وزارة الشئون الاجتماعية لهذا الإصلاح، الذى يتضمن تهديدا لوضعه، تذكرنا بشكل غريب بالموقف الوطنى الذى عبر عنه «الموظف الخبير» عند بداية القرن كرد فعل للسيطرة الإنجليزية على شئون الدولة المصرية. على الرغم من تطور وضعه تطوراً كبيراً بحيث لم تعد الوظيفة العامة فى مصر تجذب إليها إلا الخريجين الذين عجزوا عن الحصول على عمل لدى القطاع الخاص، أى لم تعد تجذب إلا اهتمام الفئات الأكثر فقرا فى المجتمع. فالمسألة لا تتعلق بالتالى بالدفاع عن مصالح ذات إغراء مقوم ماليا. ربما تعلق الأمر ببساطة بالدفاع عن سلطة مرتبطة «بالنظام العام» أو «بالخدمة العامة» أو بما يجب أن يحاط به النفوذ الوظيفى من هيبة. وربما تعلق الأمر برد فعل صادر عن رجال إدارة تكونوا خلال الحقبة الناصرية وتشربوا بالأفكار الاشتراكية، ويرون أن الدفاع عن مصالح الأمة يعنى دفاعا عن الدولة وإدارتها. وفى جميع الحالات فإن الأمر يتعلق برد فعل سياسى لإدارة عازمة على ألا تترك للجمعيات الإسلامية وحدها مهمة الدفاع عن مجال يتمتع باستقلالية اتخاذ القرار، على أن تصبح لها الكلمة الأخيرة فى الدفاع عن الوطنية فى مصر.

هوامـش الدراسـة

(١) محضر اجتماع الجلسة رقم ٦٣ المنعقدة فى ٨ مارس ١٩٩٤، مجلس الشعب، القاهرة ص ص ٨ – ٣٧.

(٢) نفس المرجع.

(٣) راجع مقالنا "Le mouvement associatif Égyptien et l'Islam" in Maghreb Machrek no 135, Mars 1992, pp 19-36.

(٤) تعطى الدولة المصرية للمواطنين حق إنشاء الجمعيات فى مجالات النشاط التى حددها القانون وعددها ١٤ مجالا. ونشير فى هذا الصدد إلى أن النشاط الدينى للجمعيات مسموح به تماما، وهو ما يختلف عن الوضع القائم فى بلدان أخرى مثل تونس. ولكن هذا التصنيف للجمعيات تبعا لمجالات نشاطها لم يكن موفقا، أو على الأقل ليس كافيا للتعبير عن تنوع مجال الجمعيات فى مصر. وهكذا نجد أن التقارير الرسمية تدمج داخل جمعيات «المساعدة الاجتماعية» جمعيات مثل رابطة أبناء الشرقية فى الاسكندرية، وجمعية أطباء القاهرة، وجمعية الشبان المسلمين، وجمعية يونانى الجيزة، وجمعية رعاية الحيوانات. هذا فى حين أن الأمر يتعلق هنا بأنواع مختلفة تماما فيما بينها. فالجمعية الأولى رابطة إقليمية، والثانية جمعية مهنية، والثالثة جمعية دينية، والرابعة جمعية أقليات.. الخ. والواقع أنه من الممكن استنادا إلى أسماء الجمعيات التعرف، ولو جزئيا، على تنوع المظهر الخارجى للجمعيات المصرية، وهو ما لا يظهر فى أى تقرير أو مستند إدارى. وهكذا تم عمل التصنيف التالى: جمعيات إسلامية، جمعيات مسيحية، جمعيات أقليات، جمعيات نسائية، جمعيات رجال أعمال، جمعيات خريجين، جمعيات الحرف، جمعيات المهنيين، جمعيات النوادى، جمعيات أبناء إقليم، جمعيات الطلبة، جمعيات الادخار، جمعيات التنمية، الجمعيات الخيرية دون تحديد للهوية العرقية أو الدينية، الجمعيات الثقافية ... الخ. راجع فى هذا الشأن أمانى قنديل وسارة بن نفيسة «الجمعيات الأهلية فى مصر»، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام القاهرة، ٩٢٣ صفحة باللغة العربية.

(٥) راجع بالنسبة للروابط الإقليمية مقالنا "Les ligues régionales et les associations isla-miques en Égypte: deux formes de regroupements á vocation sociale et caritative." in Re, vue Tiers Monde, no 141, Janvier-mars 1995, pp 163-177.

(٦) محضر اجتماع الجلسة ٦٣ فى ٨ مارس ١٩٩٤، مجلس الشعب القاهرة.

(٧) سارة بن نفيسة «الجمعيات المصرية والبيئة الاجتماعية الاقتصادية» فى أمانى قنديل وسارة بن نفيسة «الجمعيات الأهلية فى مصر» مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، القاهرة ٩٢٣ صفحة باللغة العربية. وتناول هذا العمل فى الواقع تحليل العلاقة المتبادلة بين ٤٢ متغيرا تشمل الـ ١٤ ألف جمعية موزعة تبعا للمحافظة وللنوع، ومؤشرات ديمجرافية واجتماعية

وثقافية واقتصادية، مثل النسبة المئوية للسكان الحضريين، والمستوى المدرسى فى كل محافظة، ومدى تغطية الخدمات الاجتماعية الأساسية (المياه والكهرباء... الخ)، ومؤشرات الفقر والهجرة الداخلية.. الخ.

(٨) ينبغى مراعاة التوازن فى هذا الموضوع بالتذكير بأن المؤشرات المستخدمة فى هذه الدراسة تتعلق بالمجال المصرى المقسم إلى محافظات.

(٩) الزكاة ركن إسلامى، وتختلف عن الصدقة إذ لا تقوم على مشيئة من يؤديها وتنظمها قواعد محددة.

(١٠) ترجم لوى جارديه تعبير «الأمر بالمعروف» إلى الفرنسية "la commanderie de bien" وهى ترجمة موفقة.

(١١) يتعين التذكير بأن هذه الظاهرة قديمة جدا فى مصر. فأول جمعية أنشأها الأهالى فى مصر فى القرن التاسع عشر كان لها اسم إسلامى.

(١٢) يفقد تعبير «المنظمات غير الحكومية» NGOs بشكل متزايد قيمته الكاشفة بسبب تعميم استخدامه. فقد ترتب على ضغوط الهيئات الدولية لصالح المنظمات غير الحكومية فى بلدان الجنوب، وفى إطار سياسات التصحيح الهيكلى وتراجع الخدمات التى تقدمها الدولة، أن أصبح هذا التعبير يعبر، فى صورة متزايدة، عن علامة تجارية أكثر من تعبيره عن حقيقة واقعة والرهانات التى تحيط بهذه العلامة التجارية واضحة، وهى تستهدف تحقيق مصداقية دولية وبهذا تتمكن من الحصول على التمويل. وهكذا نجد أن العديد من «المنظمات غير الحكومية» منبثقة فى الواقع من الإدارات والوزارات. وفى نفس الوقت فإن بعض هذه المنظمات تنبثق فى الحقيقة من الهيئات الدولية للتنمية.

(١٣) وتوجد أيضا جمعيات إسلامية خاضعة لرقابة الإدارة المصرية، بل وربما تم تأسيسها بمعرفة هذه الإدارة تعبيرا عن حرصها على ألا تكون الخاسرة فى «سوق الخدمات الاجتماعية» الإسلامية.

(١٤) نشير هنا إلى الخدمات الأكثر شيوعا. والخدمات التى ترتبط بالاحتياجات المباشرة للبيئة شديدة التنوع: المساعدة القضائية، التوفيق فى المنازعات العائلية وتسويتها، تسهيل الزواج، قاعات المناسبات، توفير البناء التحتى الأساسى فى الأحياء العشوائية الجديدة... الخ.

(١٥) تنشأ أحياء بأكملها حول هذه الجمعيات.

(١٦) تتمثل الاستراتيجية الثقافية للدولة المصرية فى صورة صادقة فى هذه العبارة لريشار جاكمون: «... إن الأمر يبدو كما لو أن الدولة المصرية قد اقتنعت أخيرا بأنها لا تستطيع أن تترك للإسلام المؤسسى وحده مهمة الصراع الأيديولوجى ضد المعارضة الإسلامية، فلجأت إلى التحالف مع أهل الفكر من «التقدميين» و «أنصار العلمانية»، الذين سبق استبعادهم لمدة عشرين عاما من

الأجهزة الثقافية للدولة من مقال "Quelques débats récents autour de la censure" in
Égypte- Monde Arabe no 20- 4éme trimestre 1994 Le Caire, pp 25-42.

(١٧/ ١٨) فى كل عام تقدم وزارة الخارجية الأمريكية تقريرا عن وضع حقوق الإنسان فى العالم. وقد ندد التقرير الأخير تنديدا شديدا بوضع حقوق الإنسان فى مصر خلال عام ١٩٩٤، مستندا إلى الأسلوب الذى اتبعته وزارة الداخلية المصرية فى مقاومة الإرهاب فى البلاد، وندد بأعمال التعذيب والاعتقالات الوحشية الجماعية، والضغط على عائلات الإرهابيين واختطاف أقربائهم وأعمال القتل.. الخ.

وقد أثار هذا التقرير رد فعل قويا داخل الدولة المصرية، وخاصة فى وزارتى الداخلية والخارجية اللتين هاجمتا التدخل فى الشئون الداخلية للبلاد ودور المنظمات المصرية لحقوق الإنسان التى اتهمت بالنيل من سمعة مصر فى الخارج والعمل لحساب قوى أجنبية والحصول على تمويل أجنبى، وبأنها جعلت من حقوق الإنسان تجارة لخدمة المصالح المادية والسياسية لمن يقف وراءها، وبأنها تحولت فى النهاية إلى أداة لمساعدة الإرهابيين.. الخ. راجع فى هذا الشأن الأهرام الاستراتيجى، الملف رقم ٤ أبريل ١٩٩٥ (باللغة العربية)، القاهرة، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام.

(١٩) الشمولية تقابل فى الفرنسية "globalisme" التى تعنى فى الواقع التدخل التعسفى للدولة.

(٢٠) نفس المرجع.

(٢١) تتفق مختلف المصادر على أن أول تأسيس للجمعيات بدأ يتسارع منذ القرن التاسع عشر. وفى هذا الوقت كان الطابع الطائفى هو الطابع الغالب داخلها. فتم عندئذ تأسيس الجمعية اليونانية بالاسكندرية، والجمعية اليونانية بالقاهرة، وجمعية المعارف التى كانت تعمل فى مجال النشر والتوزيع وأخيرا الجمعية الجغرافية. وقد أنشئت هذه الجمعيات على التوالى فى اعوام ١٨٢١ و١٨٥٦ و ١٨٦٨ و ١٨٧٥. وترجع أول جمعية إسلامية إلى عام ١٨٧٨، وهى الجمعية الخيرية الإسلامية التى حلت محلها فى عام ١٨٩٢ جمعية أخرى بنفس الاسم بمبادرة من الشيخ محمد عبده. وترجع أول جمعية قبطية الى عام ١٨٩١ وكان اسمها جمعية التوفيق القبطية. وعند نهاية القرن التاسع عشر كان يوجد ٦٥ جمعية فى مصر، وكانت كل طائفة دينية أو عرقية تحظى بشبكتها الخاصة من الجمعيات التى كان اهتمامها منصبا على الأغراض التعليمية والصحية. وفى بداية القرن العشرين ظهرت الجمعيات التى لم يكن لها لون طائفى محدد مثل جمعية الإسعاف المختلطة فى الاسكندرية عام ١٩٠٢، وفى القاهرة عام ١٩٠٧.

(٢٢) أنشئت وزارة الشئون الاجتماعية فى عام ١٩٣٩.

(٢٣) يتعلق الأمر بدستور ١٩٢٣.

(٢٤) يرجع القانون المدنى المصرى إلى عام ١٨٨٥.

(٢٥) Yadh Ben Achour Normes, Foi et Loi, Tunis, CERES éditions, 1994, p 76.

(٢٦) أشار مؤرخو هذه الحقبة إلى وجود كثير من الجمعيات السرية، وأشار إليها فيما بعد القانون المدنى نفسه.

(٢٧) Michel Alliot, 1981, "L'ndividu face au pouvoir. Regards sur l'Afrique, retour sur l'Occident" بحث مقدم إلى مؤتمر Jean Bodin مايو، ديلف (لم ينشر).

(٢٨) كان يوجد من قبل، ولازال يوجد حتى الآن، تعريفات للجمعية بقدر أنواعها، نظرا لأن الحقيقة الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية للجمعية تختلف من حالة إلى أخرى، كما أنها تتطور أيضا فى الزمان والمكان.

(٢٩) راجع فى هذا الصدد، المرجع السابق Ghislaine Alleaume "La naissance du fonction-naire".

(٣٠) فيما يتعلق بالعلاقات بين السلطة والقانون فى الفكر الإسلامى، يستخدم إياد بن عاشور تعبير «القصور الذاتى القانونى للسلطة» فى L'État nouveau et la Philosophie politique et juri-dique occidentale, Tunis, 1980, Bibliothéque de Droit et de Sciences Politiques et Économiques.

راجع أيضا فى هذا الشأن فصل «الإسلام والدولة» فى Islam et Modemité, de Abdallah Laroui, Paris, La Découverte 1986, pp 11-46.

(٣١) على الدين هلال «السياسة والحكم فى مصر، العهد الليبرالى ١٩٢٣ - ١٩٥٢»، جامعة القاهرة، القاهرة ١٩٧٧.

المائدة المستديرة حول موضوع «الدولة: التحولات والمستقبل» اشترك فيها عبدالباسط عبدالمعطى وطارق البشرى وعلى الدين هلال وحسام عيسى والسيد ياسين فى Égypte recompositions, Peuples Méditerranéens 41- 42 oct. 1987-mars 1988.

Ghislaine Alleaume, "La Naissance du fonctionnaire" in Égypte Recompositions. Peuples Méditerranéens 41- 42, oct. 1987- mars 1988.

Henry Laurens, "Élites et Réformes dans l'Égypte du XiXéme siécle, in Entre Réforme Sicial et Mouvement National. Identités et Modernisations en Égypte (1882-1962) CEDEJ, le Caire, 1995, 91-102.

Henry Laurens, "La Révolution Française et l'Islam: Quelques réflezions sur la transmission des idéologies." in La Révolution Française et le Monde Arabo-Musulman ندوة دولية فى تونس من ٩ إلى ١١ نوفمبر ١٩٨٩، الجمعية التونسية لدراسات القرن الثامن عشر Édition Alif, coll. Savoir, Tunis, 1991, pp 175-182.

(٣٢) Ghislaine Alleaume, "La Naissance du Fonctionnaire" in Égypte Recompositions, Peuples Méditerranéens 41- 42 oct. 1987- mars 1988.

(٣٣) ويرى هنرى لوران على سبيل المثال أن محمد على قد استعار من النموذج الإسلامى أكثر مما استعار من أوروبا الليبرالية. المرجع السابق: "Élites et Réformes dans l'Égyptedu XIXéme siécle", in Entre Réforme Sociale et Mouvement National وذهب نفس هذا الكاتب فى نص آخر إلى أن المصطلحات السياسية التى استخدمها محمد على فى شرح وتبرير إصلاحاته كانت للاستهلاك الخارجى، لتشجيع الحوار السياسى مع أوروبا الغازية، أكثر مما هى موجهة للداخل. إلا أن محمد على، حسب قوله، تمادى فى هذا الاتجاه إلى حد تصديق نفسه فيما يتعلق بفكرة الحضارة. وبهذا تحولت «الذريعة» إلى «حقيقة»، وشكلت أيديولوجيا لتبرير أعمال أسرة محمد على، إلى حد أن البعض فى عصر إسماعيل كان يؤكد أن مصر أصبحت تكون جزءا من أوروبا لا من أفريقيا

(٣٤) Uways Sayyid "L'Histoire que je port sur mon dos" in "La Révolution Française et l'Islam: quelques réflexions sur la transmission des idéologies", in La Révolution Française et le Monde Arabo-Musulman, Le Caire, CEDEJ, PP 175-182.

(٣٥) Alain Roussillon, "Réforme social et politique en Égypte au tournant des années 40" in Égypte-Monde Arabe, no 18-19, 2e et 3e trimestres 1994, PP 197-236.

(٣٦) Sylvia Chiffoleau, "La Réforme par l'hygiéne, une formule pour revendiquer pour médicaliser les campagnes", in Entre Réforme Sociale et Mouvement National, Identité et Modernisation en Égypt (1882- 1962). CEDEJ, Le Caire, 1995, PP 421-442.

(٣٧) Gilbert Delanoue, "Les intellectuels et l'État en Égypte au XIXéme siécle" in Les Intellectuels et le Pouvoir. Dossier no 3, CEDEJ, 1985,Le Caire.

(٣٨) المرجع السابق Alain Roussillon, "Sociologie et Société en Égypte : Le contournement des intellectuels par l;État", in les Intellectuels et le Pouvoir, P99.

(٣٩) الفكر الإسلامى التقليدى يقلل من أهمية الدولة، ويضعها فى مقام الضرورة. فكل ما فى تاريخ الفكر التقليدى، على حسب قول عبدالله العروى يدفع إلى القول بأن الدولة كان لها وجود متميز عن القيمة، أى عن الدين. راجع فصل «الإسلام والدولة» فى Islam et Modernité, d'Aballah Laroui, Paris, La Découverte 1986, PP 11-46.

(٤٠) Gérard Noiriel, "La Question national comme objet de l'historire sociale" in Dossier le national, Genéses, 1991 , PP 73-95.

(٤١) Ghislaine Alleaume, "La Naissance du Fonctionnaire", in Égypte Recomposition, Peuples Méditerranéens, 41-42, oct. 1987-mars 1988

٤٢ – راجع فى هذا الشأن مقال إيمان فراج "Enjeux éducatifs et Réforme Sociale" in Réforme Sociale et Mouvement National, CEDEJ, Le Caire, 1994, PP 191- 213.

٤٣ – Gilbert Delanoue, "Les intellectuels et l'État en Égypte au XIXéme et XXéme sié-cle", in Les Intellectuels et le Pouvoir, Dossier no. 3, CEDEJ, 1985, Le Caire.

المبحـــث الثانـــى

«سياسة الإصلاح الاقتصادى وانعكاساتها» على الجمعيات الأهلية فى مصر مع منظور مقارن لبعض الأقطار العربية

د. أمانى قنديل

المدير التنفيذى للشبكة العربية للمنظمات الأهلية

مدخـــل:

بالرغم من امتداد ظاهرة الجمعيات الأهلية – أو ما يطلق عليه عالمياً المنظمات غير الحكومية – فى العمق التاريخى للعالم العربى، إذ يعود ظهور الجمعيات إلى القرن التاسع عشر، حيث برزت أول جمعية أهلية فى عام ١٨٢١ فى مصر ثم تتالى تأسيس الجمعيات فى دول المشرق العربى والمغرب العربى منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر، بالرغم من ذلك فإن هذا النمط من مؤسسات المجتمع المدنى لم يكتسب اهتمام الباحثين العرب والأجانب إلا حديثاً..

وبالرغم من أن العدد الإجمالى للجمعيات الأهلية فى العالم العربى قد تجاوز ٣٥ ألف جمعية أهلية (عام ١٩٩٣)، وفى مصر وحدها ١٣,٢٣٩ جمعية (عام ١٩٩٣)، تضم فى عضويتها ما يقرب من ١٠ ملايين مواطن عربى وفى مصر وحدها قدرت العضوية (عام ١٩٩٣) بحوالى ثلاثة ملايين، فإن ظاهرة الجمعيات بأبعادها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، لم تستقطب الباحثين.

وأخيراً بالرغم من أن هذه الجمعيات تنشط فى مجالات ثقافية واجتماعية واقتصادية، وفى مجال الدعوة الدينية، وأحياناً فى مجال السياسة، وتتوجه نحو ملايين المنتفعين.. وفى مصر وحدها قدر عدد المستفيدين (عام ١٩٩٣) بحوالى ١٥ مليون مواطن.. **بالرغم من ذلك فإن الدراسة المنظمة لهذا الميدان البحثى الهام،**

لم تصبح بعد أحد مجالات اهتمام الجماعة الأكاديمية فى مصر والعالم العربى.

ولعل ما سبق يثير علامات الاستفهام، ويستحق منا فى مقدمة هذا العمل أن نوجه له بعض الاهتمام فهناك ندرة شديدة فى الأدبيات المتوافرة حول هذا الموضوع، وهناك تشتت فيما هو متوافر بين فروع العلوم الاجتماعية، فى التاريخ والاجتماع والخدمة الاجتماعية، والقانون... وهناك غياب شبه تام لدراسة هذا القطاع الهام فى الاقتصاد وعلم السياسة.. وفى الخمس سنوات الأخيرة فقط بدأ يبرز اهتمام «خجول» ومتردد فى المدرسة المصرية لعلم السياسة، ونشرت بالفعل عدة أعمال.. لقد توجه الاهتمام الرئيسى من قبل- فى إطار دراسة المجتمع المدنى فى مصر والعالم العربى- نحو الأحزاب السياسية والنقابات المهنية والعمالية وجماعات رجال الأعمال، وكان ذلك فى إطار عملية التحول الديموقراطى التى تشهدها بعض الأقطار العربية، وفى إطار اهتمام الجماعة الأكاديمية بالمجتمع المدنى.

وبالتالى ترتب على ذلك، الاهتمام «الفوقى» بمؤسسات تغلب عليها الطبيعة «النخبوية»، ويغلب على دورها الطبيعة السياسية.. **بينما فى الجمعيات الأهلية نحن إزاء ظاهرة شعبية تاريخية**، برزت فى البداية كانعكاس لقيم دينية ولتكريس فكرة العطاء والعمل الخيرى.. وهى أيضاً فى جانب منها ظاهرة نخبوية، بمعنى أن القيادات التى حركت الجذور الشعبية Grass Rootes كانت تنتمى بشكل أو بآخر إلى فئات من النخبة العربية (قيادات دينية، أمراء، أثرياء، مثقفون، قيادات الحركة الوطنية)..

ويثير ما سبق **أهمية دراسة ملامح الاستمرار والانقطاع فى هذه الظاهرة**، وعبر رحلة تاريخية تمتد حوالى قرن ونصف قرن.. وتتزايد أهمية دراسة هذا الموضوع فى ضوء متابعتنا للعلاقة الخاصة بين الجمعيات الأهلية والدولة، وهى علاقة تعكس إلى حد كبير فكرة «الدولة التى لا تثق فى المجتمع»، وهو ما كانت له تداعياته على الإطار القانونى الذى ينظم حركة هذا القطاع فى الأقطار العربية، بحيث تضمن الدولة فى النهاية «وصايتها الأبوية» على منظمات قد تلعب دوراً سياسياً يهددها بشكل مباشر أو غير مباشر. ومن ثم نلحظ أن الغالبية العظمى من القوانين العربية (وقد يكون الاستثناء الوحيد

هو لبنان)، تعطى للدولة– من خلال الجهة الإدارية المختصة– حق الرقابة على تأسيس الجمعيات، ثم حق الرقابة والإشراف على أنشطتها، وأخيراً حق الدولة فى حل وتصفية الجمعيات التى ترى أنها تخالف النظام العام للدولة، أو لأسباب أقل أهمية من ذلك بكثير (كأن ترى الدولة أن البيئة فى غير حاجة إلى خدماتها) ..

إن كل ما طرح من أفكار فى مقدمة هذا البحث، يؤكد قيمة دراسة هذا الميدان، وأهمية الوصول إلى توافق بين الباحثين على أن الجمعيات – أو ما يطلق عليه عالمياً المنظمات غير الحكومية– هى مكون رئيسى وهام لمؤسسات المجتمع المدنى وهى آلية رئيسية لبناء ما يطلق عليه «الثقافة المدنية» Civic Culture.

بالإضافة إلى ما سبق من اعتبارات تكسب البحث فى هذا المجال أهمية خاصة، هناك اعتبارات أخرى عملية – من منظور هذا العمل– تضفى أهمية على دراستنا للموضوع تتمثل أهم هذه الاعتبارات العملية فى سياسات «الإصلاح الاقتصادى» التى تتبعها مصر وبعض الأقطار العربية، وفى الضغوط والأزمات الاقتصادية المتتالية التى يشهدها العالم العربى على وجه العموم. فمع بداية عقد التسعينيات على وجه الخصوص بدأت تبرز انعكاسات هذه المتغيرات الاقتصادية على مستويين:

المستوى الأول : على مستوى القطاع الأهلى والجمعيات الأهلية، والذى يقع ما بين الحكومة والقطاع الخاص، ويتسم بمرونة فى استجابته لمختلف المتغيرات. بدا ذلك فى تأسيس أنماط جديدة من المنظمات تتوجه نحو المشكلات الجديدة الحادة، من ذلك مشكلة البطالة خاصة بين الشباب، وتراجع الخدمات الصحية المدعمة من الدولة، ومشكلات المرأة وتدريبها وتأهيلها للعمل، وانتشار الفقر على وجه العموم.

المستوى الثانى : هو **الحكومات** سواء فى مصر أو الاردن أو لبنان أو تونس والمغرب، حيث برزت ملامح تغير فى سياسات الحكومة ازاء قطاع الجمعيات الأهلية، انعكس على تزايد عدد الجمعيات التى تسمح الدولة بتسجيلها فى كل عام، وفى تغير لغة ومضمون الخطاب السياسى الرسمى إزاء الجمعيات. فقد ظهر الخطاب السياسى منذ أوائل التسعينيات، مشجعا ومدعما للجمعيات ومؤكداً على قيمة الدور الذى تلعبه لحل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية للسكان. وقد ارتبط ذلك إلى حد كبير بمتغير عالمى يبرز قيمة الدور الذى تلعبه «المنظمات غير الحكومية» فى عملية التنمية، كما بدت مساندة

وتوجهات مؤسسات التمويل العالمية نحو دعم هذه المنظمات، وتدفق أموالها مباشرة لهذا الطرف الجديد.

إن هدف ورقة البحث هذه هو إبراز انعكاسات سياسات الإصلاح الاقتصادى، وما ارتبط بها من متغيرات دولية، على قطاع الجمعيات الأهلية فى مصر بشكل أساسى، دون إغفال المقارنة مع أقطار عربية أخرى.

أولاً: هل المتغيرات التى تشهدها ساحة الجمعيات الأهلية هى انعكاس لتعددية سياسية أو لأزمات اقتصادية؟

إن الفرضية التى تطرحها هذه الدراسة هى أن المتغير الاقتصادى، هو المتغير الأصيل الذى دفع لتغير سياسات الحكومة- بالإيجاب- نحو قطاع الجمعيات الأهلية، وهو المسئول عن التغيرات التى لحقت بالخطاب السياسى الرسمى، ثم عن تخلى الحكومة عن جانب من سياساتها «المتشددة المهيمنة» إزاء الجمعيات الأهلية. صحيح أن القانون فى مصر (قانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ الخاص بالجمعيات) لم يشهد تغيرات جوهرية، إلا أن توجهات وسلوك الحكومة قد شهد تغيرات مدعمة لدور الجمعيات وأصبح هناك ما يشبه «الانفراجة» فى العلاقة بين الدولة والجمعيات.

يعنى ما سبق أن المتغيرات السياسية - خاصة تبنى التعددية السياسية ومظاهر التحول الديمقراطى - ليست هى العوامل الدافعة لتغير اتجاهات الحكومة نحو الجمعيات.

وإذا تابعنا بدقة التطورات التى لحقت بالجمعيات الأهلية فى مصر **منذ عام ١٩٧٦- العام الذى شهد التحول نحو التعددية السياسية - وحتى عام ١٩٩٠، نكاد لا نلحظ أى تغيير يذكر على ساحة الجمعيات الأهلية**، وفى سياسات الحكومة المصرية. فعلى مستوى اتجاه نمو الجمعيات، نلحظ أنه اتجاه نمو محدود ومحسوب، يشير إلى عدد محدود من الجمعيات توافق الدولة على التسجيل القانونى لها. وعلى مستوى أنماط نشاط الجمعيات، فقد اقتصرت مجالات العمل على المجالات التقليدية «التاريخية» المذكورة فى القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ (أهمها المرأة والطفولة، وتنظيم

الأسرة، والجمعيات الثقافية، والأدبية، والأحداث والمساعدات الاجتماعية. وغير ذلك).
كما كانت جمعيات المساعدات الاجتماعية التى تتوجه بأشكال تقليدية نحو الفقراء، هى العمود الفقرى للجمعيات. **يضاف إلى ذلك أن ظاهرة «الشركات المدنية»، لم تكن بعد قد ظهرت على الساحة**، والشركات المدنية هى تنظيمات يتم تسجيلها وفقاً للقانون المدنى (وليس قانون ٣٢ للجمعيات)، وهى تسدد ضرائب عن عملها (وليس كما هو الحال فى الجمعيات)، لكنها تنشط فى ميادين عمل المنظمات غير الحكومية خاصة الأنشطة الحديثة (مثل حقوق الانسان ومراكز البحث والمشورة)، وتتلقى تمويلا خارجيا من مؤسسات دولية باعتبارها منظمات غير حكومية.

الخلاصة إذن، أن مراجعة اتجاهات نمو الجمعيات وأنشطتها وأشكالها القانونية المستحدثة، لم يكشف عن أي جديد حتى عام ١٩٩٠ تقريباً، وهو الأمر الذى يؤكد وجهة نظر الباحث فى أن السياسات الاقتصادية فى مصر والضغوط والأزمات الاقتصادية التى ارتبطت بها، وكذلك توجهات مؤسسات التمويل الدولية، هى المسئولة عن التغيرات التى لحقت بالجمعيات (منذ عام ١٩٩٠) وليس التعددية السياسية التى تبناها النظام السياسى المصرى منذ عام ١٩٧٦. ويوضح الجدول التالى اتجاه نمو الجمعيات منذ عام ١٩٧٦ حتى اللحظة الحالية(١).

جدول رقم (١) يوضح اتجاه نمو الجمعيات الأهلية فى مصر

التاريخ	العدد الإجمالى للجمعيات
١٩٧٦	٧,٠٩٣
١٩٧٧	٧,٦٣٧
١٩٧٨	٨,٤٠٢
١٩٨٥	١١,٤٧١
١٩٨٦	١١,٧٧٦
١٩٨٧	١٢,٠١٣
١٩٩٠	١٢,٨٣٢
١٩٩٣	١٣,٢٣٩
١٩٩٤	*١٥,٠٠٠

× لم يصدر تقرير رسمى عن عدد الجمعيات عام ١٩٩٤ ولكننا اعتمدنا على تصريحات رسمية لوزيرة الشئون الاجتماعية.

يشير الجدول السابق إلى التزايد الطفيف فى عدد الجمعيات التى تم تسجيلها فى السبعينيات ثم التزايد التدريجى لها فى الثمانينيات، إلا أن متوسط عدد الجمعيات التى كان يتم تسجيلها سنويا فى الفترة من ١٩٧٦ حتى ١٩٨٧، كان محدوداً بكل ما تعنيه هذه الكلمة. يشير ذلك إلى استجابة محدودة من جانب الجمعيات للمشكلات والمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية، ويشير أيضاً إلى عدم موافقة الدولة على التسجيل القانونى لعدد كبير من الجمعيات أو بعبارة أخرى عدم حماس الدولة فى تشجيع عمل الجمعيات. اذا قارنا اتجاه النمو المحدود هذا، باتجاه نمو الجمعيات فى المرحلة من ١٩٩٠-١٩٩٤، نتبين أنه خلال ٤ سنوات فقط تم تسجيل ٢١٦٨ جمعية بينما فى الفترة من ١٩٨٥ إلى ١٩٩٠ كانت الزيادة فى عدد الجمعيات ١٣٦١.

إذن معدلات تزايد الجمعيات فى التسعينيات مرتفع مقارنة بالسبعينيات أو الثمانينيات، وهو ما يكشف عن ميل الجمعيات للتجاوب مع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية فى المجتمع المصرى من جانب، ورؤية الدولة لدور الجمعيات كآلية لإدارة الأزمات الاقتصادية والاجتماعية من جانب آخر.

نفس هذا الاتجاه نلحظه فى دول عربية أخرى تعانى من أزمات اقتصادية أو تخضع لسياسات الإصلاح الاقتصادى(٢). ففى تونس وصل عدد الجمعيات الأهلية عام ١٩٩٣ إلى ٥١٨٦ جمعية، وهنا فقد حدثت طفرة فى حجم هذا القطاع، ففى عام ١٩٨٨ كان عدد هذه المنظمات ١٨٨٦ فقط. إلا أن هذا التغير فى حجم الجمعيات الأهلية فى تونس قد توافق مع متغيرين أولهما اعلان النظام السياسى عن إصلاحات ديموقراطية عامة وتعديل قانون الجمعيات وثانيهما أزمات السياسة الاقتصادية وتوقيع اتفاقية الإصلاح الاقتصادى مع صندوق النقد الدولى. ومن ثم يصعب تبين وزن كل متغير مقارنة بالآخر. إلا أن اللقاءات الشخصية التى أجراها الباحث فى تونس مع شخصيات وقيادات عاملة فى مجال الجمعيات الأهلية، قد رجحت وزن العامل الاقتصادى والاجتماعى فى تفسير التغيرات فى ساحة الجمعيات الأهلية وقللت من وزن المتغير السياسى (التعددية السياسية) والذى تضمن تغيرات شكلية وهيكلية. ويرجح الكاتب هذا التفسير باعتبار أن النظام التونسى قد مال فى السنوات الأخيرة إلى تأسيس منظمات غير حكومية، لكى

تستقطب التمويل الأجنبى من مؤسسات التمويل العالمية، **وذلك فى ظاهرة يطلق عليها "GOs" أى المنظمات الحكومية، فى مقابل NGOs أى المنظمات غير الحكومية.**

وفى حالة الأردن اتجهت الجمعيات الأهلية نحو التزايد المستمر، حتى بلغت فى عام ١٩٩٢ حوالى ٦٠٠ جمعية، وبزيادة قدرها ٣٠٠٪ فى عشر سنوات. إن هذا النمو وتشعب الأنشطة واتجاهها أخيراً إلى توفير خدمات صحية وتعليمية ورعاية اجتماعية، تفسره قيادات بعض الجمعيات الأهلية الذين التقى بهم الباحث، بأنه أساساً انعكاس للضغوط الاقتصادية ومشكلات الفقر والبطالة والتضخم بعد عام ١٩٩٠. لقد اتجهت الجمعيات نحو سد الثغرة فى أداء السياسات العامة والتعامل مع الآثار السلبية للسياسة الاقتصادية خاصة على الفئات المهمشة أو المحرومة. وفى هذا النموذج أيضاً نلحظ توافق هذا الصعود فى حجم الجمعيات الأهلية وتنوع نشاطها، مع تجربة التعددية السياسية. إلا أن العامل الأخير (أى السياسى)، لم يكن هو العامل الرئيسى فى تفسير التغيرات التى لحقت بالجمعيات فى الأردن، وإنما كان العامل الرئيسى الفاعل - وفقاً لنتائج المقابلات الشخصية- هو العامل الاقتصادى.

خلاصة القول أن مصر قد شهدت تغيرات سياسية واقتصادية عميقة منذ منتصف السبعينيات تقريباً، تمثلت فى التعددية السياسية والانفتاح الاقتصادى، إلا أن هذه التغيرات لم ترتبط بانعكاسات أو تداعيات على ساحة العمل الأهلى (الجمعيات الأهلية) حتى بداية التسعينيات تقريباً. منذ ذلك التاريخ بدأت تبرز مظاهر تغير عديدة على ساحة الجمعيات الأهلية (تغيرات فى الحجم ومجالات النشاط وتنوع الغطاء القانونى) ومظاهر تغير مواتية بالنسبة لاتجاهات الحكومة إزاء الجمعيات.

ثانياً: ملامح التغير فى سياسات الحكومة إزاء الجمعيات الأهلية فى مصر:

فى ضوء ما سبق أن أشرنا إليه من تأثير سياسة الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى على قطاع الجمعيات الأهلية فى مصر، يمكن الإشارة ببعض التفصيل إلى ملامح التغير فى سياسات الحكومة إزاء الجمعيات، والتى تعكس رؤية الدولة لهذه

المنظمات بإعتبارها آليات لإدارة الأزمات الاقتصادية والاجتماعية التى تفاقمت مع السياسة الاقتصادية الجديدة.

١- على مستوى الخطاب السياسى الرسمى، كما تعكسه خطب وتصريحات رئيس الجمهورية وأعضاء الحكومة نلحظ لأول مرة مع بداية التسعينيات سلسلة من التصريحات الرسمية تؤكد جميعها على قيمة المبادرات التطوعية الشعبية، وعلى الدور الهام الذى تلعبه الجمعيات الأهلية. وارتبط ذلك فى بعض الأحيان بزيارات ميدانية من جانب الرئيس لبعض الجمعيات الأهلية أو المشروعات التى تقوم بها من أبرزها زيارة الرئيس إلى جمعية «المساعى المشكورة» فى محافظة المنوفية وإشارته للدور التاريخى الذى لعبته هذه الجمعية فى مجال التعليم(٣). ومن المعروف أن هذه الجمعية قد تأسست عام ١٨٩٧، وأخذت على عاتقها مسئولية نشر التعليم فى محافظة المنوفية، وذلك قبل أن تمتد مدارس الدولة لهذه المنطقة بسنوات عديدة. وقد كان ذلك يقع على عاتق مجموعة من أثرياء وأعيان محافظة المنوفية، والذين أوقفوا أطيانا زراعية فى المحافظة وفى الصعيد لتمويل مجموعة من المدارس الابتدائية ثم الثانوية. وقد حرص الرئيس على زيارة جمعية المساعى المشكورة فى مقرها بمحافظة المنوفية، فى احتفالها بالعيد المئوى لإنشائها، والإشادة بالجهد الطيب التاريخى لها فى نشر التعليم. وتأتى هذه الزيارة والتصريحات التى أدلى بها الرئيس لتؤكد فى الوقت نفسه قيمة التمويل الخاص الشعبى فى مواجهة اختناقات السياسة التعليمية.. وكما يشير رئيس جمعية المساعى المشكورة فى مقابلة شخصية مع الباحث، «إن هذه الزيارة من جانب الرئيس كان لها آثار إيجابية فى إعادة إحياء أنشطة الجمعية، وفى حل مشكلات متراكمة مع الحكومة فيما يتعلق بمخصصات الوقف الخاصة بالجمعية(٤).

٢ - مغزى زيارة رئيس الجمهورية إلى أحد مشروعات جمعية الأسر المنتجة، التى تستهدف توفير فرص عمل للأسر الفقيرة اعتماداً على الخامات البيئية المحلية. فالرئيس يعلن تأييده «لهذا المشروع الهام الذى يهدف إلى خلق وحدات إنتاجية داخل الأسر المصرية الفقيرة وتوفير فرص عمل لها»(٥). يضاف إلى ذلك تأكيد الرئيس فى

تصريحاته على أهمية الدور الذى يمكن أن تلعبه الجمعيات الأهلية لمواجهة مشكلات البطالة.

لقد حفلت خطب رئيس الجمهورية بإشارات عديدة لدور القطاع الأهلى فى مواجهة اختناقات المشكلة الاقتصادية وكذلك فى مساندة جهد الدولة فيما يتعلق بالتعليم.. وهى جميعها تبرز توجها جديدا فى الخطاب السياسى الرسمى لتؤكد على دور القطاع الخاص- الهادف للربح وغير الهادف للربح- فى مواجهة الضغوط الاقتصادية المتراكمة.

ومع بداية التسعينيات أيضاً، اتجه الخطاب السياسى لأعضاء الحكومة نحو التركيز على أهمية مشاركة الجمعيات الأهلية فى تحمل أعباء التنمية وإيجاد حلول لمشكلات المجتمع. وبالرغم من أن ذلك الاتجاه قد بدا إيجابياً بالنسبة للكثير من القيادات والعاملين فى قطاع الجمعيات، إلا أنه كان محلاً للنقد بالنسبة لآخرين. تفسير ذلك هو أن الدولة من وجهة النظر هذه – قد ألقت بأعباء كثيرة على الجمعيات دون أن تكون مؤهلة بشكل جيد للقيام بهذا الدور. وهذا الاتجاه لدى البعض يعنى تنازل الدولة عن أداء خدمات أساسية، وذلك لطرف غير مهيأ بعد لتحمل هذه المسئوليات.

وفى خطاب نائب رئيس مجلس الوزراء أمام مجلس الشعب أعلن التزام الدولة فى خطتها الخمسية (١٩٩٢-١٩٩٧) «بمساندة الجمعيات الأهلية وتأهيلها لتخطيط وتنمية المشروعات الخاصة.. ومساعدتها لتقديم فرص التدريب اللازمة للمرأة لإكسابها مؤهلات للالتحاق بسوق العمل»[٦]. والجدير بالذكر أن الخطاب سابق الذكر قد تضمن قيام «الصندوق الاجتماعى للتنمية» بتوفير الاستثمارات لدعم الجمعيات الأهلية.

٣ – وإذا راجعنا أولويات دعم الدولة للجمعيات فى الفترة من ١٩٩٠– ١٩٩٥، نتبين اتجاهها بشكل أساسى نحو التعامل مع الآثار السلبية للسياسة الاقتصادية، فهى تركز على توفير فرص عمل بين الشباب، وتدريب وتأهيل المرأة للعمل، وقطاع الطفولة والأمومة (الخدمات الصحية)، وتنمية المجتمعات المحلية، ودعم المشروعات الصغيرة، ومواجهة مشكلة الزيادة السكانية.

٤ – وقد ارتبط بملامح التغير فى الخطاب الرسمى للحكومة، ملامح تغير مماثلة على مستوى البرلمان. إذ حفلت مضابط مجلس الشعب بمناقشات جادة لقضايا الجمعيات الأهلية وكيفية تفعيل مشاركتها فى عملية التنمية، وفى مواجهة مشكلات السياسة الاقتصادية.. فأحد الأعضاء المستقلين بالمجلس يشير إلى أنه «مازالت هناك فرصة لتقليل ضحايا التحرير الاقتصادى إذا حررنا القطاع الأهلى من القيود التى تحد فاعليته بهدف حل المشكلات الذاتية وملء الفراغ الذى تركته الدولة.. وخلق فرص عمل لآلاف الشباب»[٧].. وقد اتسمت مناقشات مجلس الشعب لقضايا الجمعيات الأهلية بالإلحاح والتواصل طوال الفترة من ١٩٩٠–١٩٩٥، مع تركيز كبير على «تحرير القطاع الأهلى من القيود».. فأحد أعضاء الحزب الوطنى الحاكم يقول «إن القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ الخاص بالجمعيات الأهلية لا يتناسب مع الانفراجة الديموقراطية لما يتضمنه من قيود ومن هنا أطالب بتغييره»[٨]. كما يتحدث زعيم المعارضة فى المجلس عن القيود الفعلية الواردة على حق المواطنين الدستورى فى تشكيل الجمعيات»... فالقانون ٣٢ يخضع إنشاء أى جمعية علمية أو ثقافية أو رياضية وهى جمعيات تطوعية، للرقابة المزدوجة من جانب وزارة الشئون الاجتماعية وأجهزة الأمن.. يجب أن تطلق حرية تشكيل الجمعيات إلا من قيود معينة، وإذا حدثت مخالفة يرفع الأمر إلى القضاء والأجهزة المختصة.. فهذه التنظيمات هى «أساس المجتمع المدنى»[٩].

إن النماذج السابقة تشير إلى توافق آراء كل القوى فى مجلس الشعب حول أهمية دور الجمعيات الأهلية، والمطالبة بتحريرها من المعوقات، خاصة من قيود القانون ٣٢.

لقد صاحب هذا التغير فى الخطاب السياسى الرسمى إزاء الجمعيات الأهلية والذى يعكس فى مجمله توجهات إيجابية وميلا إلى تفعيل دور الجمعيات، اهتماما إعلامياً مماثلاً بالجمعيات الأهلية، حتى أن التغطية الصحفية لقضايا ونشاطات الجمعيات الأهلية فى عام ١٩٩٤، قد فاقت مثيلتها فى سنوات خمس سابقة. وهنا لا يمكن إغفال الدور الذى لعبه عقد المؤتمر العالمى للسكان والتنمية فى القاهرة (سبتمبر ١٩٩٤) والذى لفت الانتباه– من جانب الإعلام والرأى العام – إلى إسهام المنظمات غير الحكومية فى المؤتمر سابق الذكر.

وأخيراً، فإنه فى هذا السياق من المهم الإشارة إلى أنه رغم هذه الانفراجة من جانب الدولة، فى رؤيتها لدور الجمعيات الأهلية، إلا أنه استمر التأكيد على بعض «المحاذير» فى نشاط الجمعيات، والتى تعكس باستمرار تخوفات الدولة. وأهم هذه المحاذير هو عمل الجمعيات فى السياسة، فوزيرة الشئون الاجتماعية تصرح فى أحدى المناسبات أنه «محظور تماماً على الجمعيات الأهلية أن تمارس أى نشاط سياسى أو أن تخرج فى رسالتها عن أهدافها. وأية جمعية تثبت مخالفتها سيتم حلها»(١٠) . كما تصرح فى مناسبة أخرى: «أن عمل الجمعيات التطوعية يستهدف خدمة المجتمع وتنميته بعيدا عن السياسة والأحزاب وعلى أعضاء الجمعيات الالتزام بالعمل الخيرى التطوعى فقط»(١١) .

أن مثل هذه التصريحات تتكرر فى مناسبات عديدة، وهى تعكس استمرار التخوف من جانب الدولة من ممارسة الجمعيات لأى نشاط سياسى، كما تعكس التلويح باستخدام القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ لحل أى جمعية ترى الدولة أنها تمارس العمل السياسى.

والجدير بالذكر أن غالبية قوانين الجمعيات الأهلية فى الأقطار العربية تتشابه مع القانون المصرى رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤، وذلك من حيث احتفاظ الدولة بسلطتها الرقابية والإشرافية على الجمعيات، والتى يمكن أن نوجزها فى ثلاث: سلطة الرقابة (الموافقة أو الرفض) على تأسيس الجمعيات، سلطة الرقابة والإشراف على أنشطة الجمعيات والتى تتضمن حق الدولة فى إلغاء أى قرار لمجلس الإدارة حتى بعد صدوره، وحق التفتيش على سجلات وأوراق الجمعيات، ثم سلطة الدولة فى حل وتصفية أى جمعية يثبت لها مخالفتها للقانون.

إن الوضع السابق قائم فى دول المشرق العربى والمغرب العربى وفى أقطار الخليج العربى، ويبدو أن الاستثناء الوحيد فى العالم العربى هو حالة لبنان، التى يقتصر قانون الجمعيات فيها على إعطاء الصفة القانونية لأى تنظيم تطوعى يؤسسه أى عدد من الأفراد ويتم به إخطار جهة الإدارة، دون أن يشترط القانون موافقة الدولة على التأسيس وحقوقها الإشرافية والرقابية(١٢) .

ويلاحظ أن **غالبية الأقطار العربية- وهى تختلف فيما بينها فى طبيعة نظمها السياسية- تتفق حول الاحتفاظ بحقوق «الدولة الأبوية» فى الإشراف والرقابة على الجمعيات**. يلاحظ أيضا أنه حتى فى النظم السياسية التى تأخذ بالتعددية السياسية، وتشهد عملية تحول ديمقراطى، هناك إصرار من جانب الدولة للاحتفاظ بحقوقها هذه وسلطاتها سابق الإشارة إليها. والأكثر من ذلك أن تغير توجهات الدولة فى بعض الأقطار العربية (من ذلك مصر والاردن وتونس والمغرب) إزاء الجمعيات الأهلية، لإدراكها أنها تصلح كآلية لإدارة أزمات السياسة الاقتصادية، لم يرتبط بتغيرات فى القوانين من شأنها تحرير القطاع الأهلى. ومعنى ذلك أن التغير فى توجهات الحكومات العربية فى المنطقة، يعكس سلوكا فعليا برجماتيا من جانبها، أكثر ما يعكس رؤية سياسية شاملة ترتبط بتحولات ديمقراطية.

ثالثاً: كيف انعكست الانفراجة التى سمحت بها الدولة، على أنشطة الجمعيات الأهلية فى مصر وبعض الأقطار العربية ؟

لقد انعكس ذلك بالأساس على حجم الجمعيات الأهلية فى مصر وبعض الدول العربية (الأردن، تونس، المغرب...) حيث اتجهت مؤشرات نمو الجمعيات نحو التزايد، مع تركيز أنشطة هذه المنظمات على المجالات الآتية:

١ - **تقديم خدمات صحية للسكان** الفقراء ومتوسطى الدخل، بسبب انسحاب الدولة التدريجى من دعم الخدمات الصحية، واتجاه أسعار هذه الخدمات نحو الارتفاع. هذه الظاهرة واضحة تماما فى مصر حيث يسجل تقرير المسح الصحى للسكان عام ١٩٩٤، أن حوالى ١٤٪ من طالبى الخدمة الصحية يحصلون عليها من الجمعيات الأهلية(١٣).

ويلاحظ أن الجمعيات الإسلامية فى مصر، والتى تصل إلى أكثر من ٣٠٪ من منظومة الجمعيات الأهلية، تميل نحو تقديم خدمات صحية للسكان فى المناطق الفقيرة والمتوسطة، وهى آلية أساسية تستند عليها لاستقطاب وتعبئة التأييد لها. يضاف إلى ذلك أن حوالى ٣٠٠٠ مسجد، تلحق بها عيادات ومستوصفات علاجية بسيطة تقدم خدمات صحية.

ونفس هذه الظاهرة تلحظها فى أقطار عربية أخرى تشهد مشكلة فى دعم الدولة للخدمة الصحية، وتتجه فيها أسعار الخدمة الصحية للارتفاع. إذ أن نسبة الجمعيات التى تقدم خدمات صحية قد اتجهت للارتفاع فى الأردن، وفى تونس والمغرب.

٢ - **انخراط عدد كبير من الجمعيات الأهلية فى أنشطة ذات طبيعة اقتصادية**، من شأنها توفير فرص التدريب والتأهيل وتشغيل البطالة، وهذه الجمعيات تلقى دعماً كبيرا من الدولة (تمويل، توفير عناصر بشرية فنية، أنماط مختلفة من التعاون..) كما تتلقى تمويلا خارجيا من بعض مؤسسات التمويل الدولية والمنظمات غير الحكومية وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائى. من ذلك ما يلقاه مشروع الأسر المنتجة الذى تتبناه بعض الجمعيات الأهلية فى مصر، ودعم الصناعات الصغيرة ومشروعات تشغيل الخريجين الذى تشرف عليه جمعية رجال الأعمال بالاسكندرية.

هذا الملمح قائم فى الأردن حيث تقوم وكالة التنمية الأمريكية بتوفير تمويل لاتحاد الجمعيات الخيرية فى الأردن، لدعم مشروعات انتاجية، استفاد من هذا التمويل ١٤٪ من إجمالى الجمعيات عام ١٩٩٢(١٤). وتوجد مشروعات مماثلة فى تونس والمغرب ولبنان واليمن، وهو ما يشير إلى اتجاه من جانب مؤسسات التمويل العالمية لدعم النشاط الاقتصادى الذى تقوم به الجمعيات الأهلية، وذلك فى أقطار عربية تعانى من أزمات اقتصادية.

٣ - **تدفق الأموال الأجنبية إلى الجمعيات الأهلية**، التى يعتقد المانحون الاجانب أنها تلعب دورا فى إدارة الأزمات الاقتصادية والاجتماعية. ففى مصر، بالرغم من عدم توفر تقديرات شاملة عن حجم المنح الأجنبية للجمعيات الأهلية، إلا أن هناك من المؤشرات ما يدلل على تصاعد وزن التمويل الأجنبى بالنسبة لوزن التمويل المحلى (أو الأهلى)، خاصة فى بعض أنماط نشاط المنظمات غير الحكومية من أبرزها تلك التى تقوم بأنشطة ذات أهداف اقتصادية، والمنظمات الدفاعية Advocacy organizations وهى المنظمات التى تسعى للتأثير على السياسات العامة وتدعم الثقافة المدنية وحقوق المواطنة (من ذلك منظمات حقوق الإنسان، وحقوق المرأة، والمنظمات التى تعمل لدعم المجتمع المدنى..).

إن تدفق التمويل الأجنبى إلى هذه الأنماط من المنظمات فى مصر، يتضح من مراجعة المشروع ثلاثى المراحل الذى تبنته وكالة التنمية الأمريكية (U.S.AID) فى الفترة من ١٩٨٨-١٩٩١، والذى مول ٢٠١٩ جمعية أهلية بحجم تمويل قدره ١٥ مليون دولار، اتجهت أساسا لدعم مشروعات ذات صفة اقتصادية، وكذلك اتفاقية دعم الهيئات التطوعية الخاصة بين الحكومتين المصرية والأمريكية (مايو ١٩٩١) التى تستهدف تقوية الجمعيات الأهلية بتوفير تمويل قدره ٢٠مليون دولار. ويلاحظ فى الاتفاقية الأخيرة أن التمويل سيتم مباشرة من هيئة المعونة الأمريكية إلى الجمعيات، بالرغم من أن القانون ٣٢ ينص على إخطار وزارة الشئون الاجتماعية بكل منحة أجنبية ترد إلى الجمعيات، وينص على موافقة الوزارة. ويشير ذلك إلى تسامح من الطرف المصرى، بهدف توفير التمويل إلى الجمعيات التى يمكنها الإسهام فى حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية.

وقد تبين للباحث من خلال سلسلة من المقابلات الشخصية مع رؤساء مجالس ادارات جمعيات، ومديرى شركات مدنية تنشط كمنظمات غير حكومية (خاصة فى مجال حقوق الانسان وحقوق المرأة). **أن التمويل الأجنبى يشكل الغالبية العظمى من ميزانيات هذه المنظمات**،[١٥] وأن التمويل المحلى لا يزيد على اشتراكات الأعضاء، وهبات محلية محدودة.

إذا كان الوضع السابق يتفق وطبيعة أنشطة قطاع من المنظمات غير الحكومية يعمل أساسا لأهداف اقتصادية أو لدعم المجتمع المدنى، فإن الوضع يختلف فى حالة الجمعيات الخيرية أو جمعيات المساعدات الاجتماعية، التى تشكل فى مصر حوالى ٣٠,٤٪ من منظومة الجمعيات. ففى الأخيرة يرتفع المكون المصرى فى التمويل، والذى يجد مصادره فى أموال الزكاة والصدقات والتبرعات.

إن الظاهرة السابقة تتكرر فى الأقطار العربية التى تشهد أزمات اقتصادية، حيث تتعدد مصادر التمويل الأجنبى، ويغلب المكون الأجنبى فى ميزانيات الجمعيات الأهلية عن المكون المحلى. وتتجه المنح الأجنبية بالأساس نحو تلك الجمعيات التى تمارس أنشطة اقتصادية أو نحو ما أطلقنا عليه «المنظمات الدفاعية».

إن التركيز على أنشطة الخدمات الصحية من جانب الجمعيات، واتجاه عدد كبير من الجمعيات نحو أنشطة اقتصادية تتعامل مع الآثار السلبية للسياسات الاقتصادية، ثم تدفق التمويل الأجنبى إلى المنظمات ذات الأنشطة الاقتصادية (والتنظيمات الدفاعية)... تعكس جميعها توافق سياسات الدولة التى تعانى من ضغوط اقتصادية، مع أنشطة قطاع كبير من الجمعيات، وهو ما يفسر المناخ الإيجابى النسبى الذى تشهده ساحة الجمعيات فى مصر وبعض الأقطار العربية.

رابعاً: مناقشة ختامية لمدى فاعلية الجمعيات فى أداء هذا الدور

من المهم فى النهاية تقييم فاعلية الجمعيات الأهلية من منظور قدرتها على أداء هذه الأدوار الجديدة، التى تتعلق بالتعامل مع الآثار السلبية للسياسات الاقتصادية. وفى واقع الأمر حظى هذا الاتجاه من جانب الحكومة فى مصر (وفى بعض الدول العربية) بقبول وترحيب من جانب الجمعيات الأهلية، باعتبار أن هذا التوجه الجديد يخفف من حدة التوتر التقليدى بين أجهزة الدولة والجمعيات، كما أن من شأنه أن يقلل من العقبات البيروقراطية فى تعامل الجمعيات مع أجهزة الدولة، وأخيرا فهو يوفر قدراً أكبر من الحرية لهذه المنظمات.. إلا أنه تدريجيا تنامى قلق وتخوف قيادات بعض الجمعيات الأهلية، نتيجة لإدراكهم الفجوة بين الأعباء والمسئوليات الملقاة عليهم وبين الإمكانات الفعلية للجمعيات والمحددات التى تعمل فى إطارها. كذلك أكد البعض فى محافل محلية وعالمية، تخوفهم من انسحاب الدولة التدريجى من دعم الخدمات الأساسية- وذلك فى ضوء اتفاقية الإصلاح الهيكلى مع صندوق النقد الدولى- وعدم استعداد الشريك الجديد (المنظمات غير الحكومية) لتحمل مزيد من المسئوليات.

إن الجمعيات الأهلية فى مصر (وفى أغلب الدول العربية) تواجهها مجموعة من المحددات التى تنعكس بالطبع على قدراتها وإمكاناتها للمشاركة. ويمكن تناول هذه المحددات بإيجاز فى إطار مجموعتين من العوامل، المجموعة الأولى تتعلق بالبيئة القانونية والاجتماعية والسياسية التى تعمل الجمعيات فى إطارها. والمجموعة الثانية مصدرها المنظمات ذاتها، أى الجمعيات الأهلية.

١ – **فيما يتعلق بالمجموعة الأولى من المحددات**، فإنه من المهم الأخذ فى الاعتبار طبيعة البيئة السياسية والاجتماعية والثقافية، التى تتفاعل معها الجمعيات. فهناك علاقة تأثير وتأثر بين الطرفين، **فالإطار القانونى** الذى يحكم حركة الجمعيات الأهلية، وهو القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤، قد وضع منذ أكثر من ثلاثين عاما تغيرت خلالها معالم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فى مصر، كما تغيرت طبيعة النظام السياسى (من الحزب الواحد إلى التعددية السياسية)، وطبيعة النظام الاقتصادى (من الاشتراكية إلى سياسة الانفتاح الاقتصادى ثم التحرير الاقتصادى)، ومع ذلك لم يستجب القانون لا إلى التغيرات المجتمعية ولا إلى التغيرات التى لحقت بالنظام السياسى. إن القانون بلاشك – بما يتضمنه من سلطات للدولة فى الرقابة والتفتيش على الجمعيات، وفى الموافقة أو رفض تأسيس الجمعيات، وفى حق الدولة حلها، يشكل محدداً على نشاط الجمعيات. يضاف إلى ذلك تعقد **الإجراءات البيروقراطية** فى التعامل بين الجمعيات وأجهزة الدولة، وطول الإجراءات ،ووقوف الروتين أمام فاعلية الجمعيات،(١٦).

ويدخل ضمن المحددات التى مصدرها البيئة الاجتماعية والسياسية والثقافية، **انخفاض مستوى المشاركة العامة**، وهى جزء لا يتجزأ من الثقافة السياسية السائدة ومن تأثير التحولات التى لحقت بالنظام السياسى المصرى منذ عام ١٩٥٢ حتى الآن، والتى كانت محصلتها الأساسية انخفاض المشاركة السياسية فى مصر. وإذا كانت مؤشرات المشاركة عامة منخفضة، فهى تتجه أكثر نحو الانخفاض بالنسبة للمرأة، سواء فى نسبة عضويتها بالجمعيات أو فى شغلها مواقع اتخاذ القرار بهذه الجمعيات(١٧).

يرتبط بما سبق **مشكلة محدودية التطوع** فى الجمعيات الأهلية، خاصة بين الشباب (أقل من ٣٥ سنة) والنساء، إذ يغيب التطوع عن معظم الجمعيات الأهلية ويسود مفهوم ضيق للتطوع، يركز على تطوع أعضاء الجمعية فقط. وبالتالى فإن المشاركة العامة من جانب المجتمع محدودة. ويلاحظ أن هذا المفهوم الضيق للتطوع غير قائم فى أقطار عربية أخرى، ففى الاردن مثلا، يصبح التطوع أوسع من عضوية الجمعية، حيث تنظم حملات تطوعية وإعلامية لأهداف محددة (حملة الأمل لعلاج السرطان، فى عام ١٩٩٣) يشارك فيها المجتمع.

يضاف إلى ذلك أن **قضية التمويل** التى تمثل مشكلة حادة بالنسبة للجمعيات الأهلية، هى فى جانب كبير منها مصدرها المجتمع، حيث لم تتطور تقاليد وآليات للتمويل الخاص Private Funding، وحيث تنخفض مستويات المعيشة وتتزايد الضغوط الاقتصادية على المواطن، بحيث إن اشتراكات الجمعيات تمثل مصدرا محدودا للغاية للتمويل. وتصبح مشكلة التمويل أكثر حدة بالنسبة للجمعيات التى تمارس أدوارا اقتصادية أو تنموية أو «هى تدعم حقوق الانسان والثقافة المدنية»(١٨). ويعود السبب فى ذلك إلى أن الجمعيات الخيرية التى تساعد الفقراء، تتلقى مصادر تمويلها من أموال الزكاة والصدقات والتبرعات. ولكن بالنسبة للمنظمات التى تقدم خدمات عامة أو تنشط فى مجالات اقتصادية حديثة، فإن الأمر يصبح أكثر تعقيدا ويكون التمويل الخارجى هو الأساس.

خلاصة ما سبق أن هناك توترات واضحة أحيانا وضمنية فى أحيان أخرى بين الدولة والجمعيات الأهلية، مصدرها القانون الحاكم لحركة الجمعيات، والتعامل من منظور بيروقراطى مع العمل الأهلى. كما أن مستوى المشاركة منخفض إلى درجة كبيرة، ويعكس الثقافة السياسية السائدة وتوجهات عملية التنشئة السياسية.

٢ - المجموعة الثانية من المحددات التى تلقى بظلالها على فاعلية الجمعيات الأهلية مصدرها الجمعيات ذاتها. من أهم هذه المحددات **القدرات الإدارية والمؤسسية الضعيفة** للجمعيات، وهياكلها التنظيمية التى تحتاج إلى تحديث وإلى عناصر بشرية فنية منظمة. يضاف إلى ذلك **انخفاض مؤشرات الممارسة الديمقراطية فى الجمعيات**، وكما يقول أحد أعضاء مجلس إدارة جمعية أهلية فى لقاء شخصى بالباحث «تقتصر مشاركة الأعضاء فى أحسن الأحوال على تسديد الاشتراكات وتعبئة الأصوات فى الانتخابات»(١٩) ويضيف آخر «أن العبء الحقيقى فى قيادة الجمعية يقع على عاتق اثنين أو ثلاثة أشخاص، فهم المحركون للعمل والمتحمسون له»(٢٠). ويضيف ثالث أن «بعض الجمعيات قد تحولت إلى منظمات أشخاص تعرف باسم رئيسها الذى يحرص على شغل موقعه سنوات طويلة»(٢١). هناك إذن أزمة داخلية فى الممارسة الديمقراطية، داخل الجمعيات، وهى بلاشك جزء من أزمة عامة لمجتمع بأسره.

يضاف إلى ما سبق **النظم القانونية** أو لوائح العمل والنظام الأساسى للجمعيات، فهى فى حاجة إلى تحديث وتغيير بنفس الدرجة التى يحتاجها القانون ٣٢ ذاته من تغيير. فهى تتضمن معوقات بيروقراطية عديدة، بالإضافة إلى إقرارها لبعض الأبعاد التى لا تتناسب مع الممارسة الديمقراطية. ولاشك أن مشكلة **قصور التمويل**، والتى هى فى جانب منها أزمة مجتمعية عامة، تبدو أكثر حدة داخل الجمعيات وتنعكس على قصور وسائل الاتصال الحديثة وعلى مدى توافر المتطلبات الأساسية لعمل الجمعيات.

ففى دراسة حديثة ميدانية قام بها الكاتب على ١٧٠ منظمة غير حكومية فى مصر، تبين أن ٦٥ ٪ منها لا يمتلك فاكس أو آلة تصوير(٢٢). وإذا كنا نتحدث عن تقوية القطاع الأهلى وعن الشبكات الاتصالية Net working، فمن الصعب تصور تحقيق ذلك فى غياب وسائل الاتصال الحديثة. وتتزايد المشكلة حدة كلما خرجنا من القاهرة والاسكندرية واتجهنا نحو الأقاليم.

وأخيراً هناك **مشكلة قائمة بين الادارة المتخصصة** Professionals **وبين المتطوعين** (أو اعضاء الجمعية) فإذا توافر موظفون متخصصون أو مكتب لادارة المنظمة، كثيرا ما يحدث توتر بين هذه الإدارة المتخصصة وبين أعضاء الجمعية. فالإدارة– كما يقول أحد المديرين التنفيذيين لجمعية أهلية – «تتهم بمحاولتها الهيمنة على شئون المنظمة كما تتهم أحيانا بالبيروقراطية أو تخليها عن الديمقراطية». ويفسر ذلك رئيس مجلس إدارة إحدى الجمعيات الأهلية. «بأنه لازالت الجمعيات تعانى من غياب تقاليد الإدارة المتخصصة، وبالرغم من ذلك فهى إن وجدت تواجه عقبات من داخل المنظمة ذاتها».

الخلاصة أن هناك مجموعة من المحددات، البعض منها مصدره البيئة السياسية والقانونية والاجتماعية، والبعض الآخر مصدره المنظمات ذاتها، وهى محددات ينبغى أن نكون على وعى بها ونحن نناقش الأدوار الجديدة التى تحملتها الجمعيات الأهلية فى ضوء مشكلات السياسة الاقتصادية. وهذه المحددات إن كانت لها دلالات، فإنما تؤكد أهمية عدم المبالغة فى رؤية الجمعيات كآلية لإدارة الأزمات الاقتصادية والاجتماعية، وهى الرؤية الجديدة للدولة فى مصر، وفى بعض الأقطار العربية. كذلك فإن دلالة

الطرح السابق التأكيد على أهمية الدور الذى تلعبه الدولة، خاصة فى مجال توفير الخدمات الأساسية، والتأكيد على أن الشريك الثالث – وهو الجمعيات الأهلية– لازال غير مهيأ بعد لكل هذه المسئوليات والأدوار.

هوامـــش الدراســـة :

(١) التقارير الدورية الرسمية الصادرة عن وزارة الشئون الاجتماعية، فى السنوات المذكورة.

(٢) د. أمانى قنديل، المجتمع المدنى فى العالم العربى- دراسة للجمعيات الأهلية العربية، (القاهرة: دار المستقبل العربى، ١٩٩٤) ص ص ٤٢- ٤٣.

(٣) صحيفة الأهرام، القاهرة: (١٠ مارس ١٩٩٣).

(٤) المستشار حامد عبدالدايم، رئيس جمعية «المساعى المشكورة»، مقابلة شخصية، (القاهرة: ٥ أبريل ١٩٩٥).

(٥) صحيفة الأهرام، القاهرة (١٧ أبريل ١٩٩٢).

(٦) بيان نائب رئيس مجلس الوزراء ووزير التخطيط فى مجلس الشعب، مضبطة الجلسة ٦٥، مجلس الشعب، (القاهرة: ١٩٩٣).

(٧) مناقشات الأعضاء لبيان الحكومة، نفس المرجع، ص ٢٠.

(٨) مضبطة الجلسة ٣٥، مجلس الشعب (القاهرة: ١٩٩٢)، ص ١٤.

(٩) مضبطة الجلسة ٢٨، مجلس الشعب، (القاهرة: ١٩٩١).

(١٠) تصريح لوزيرة الشئون الاجتماعية، صحيفة الأهرام، (القاهرة: ٢٨ ديسمبر ١٩٨٩).

(١١) تصريح لوزيرة الشئون الاجتماعية، صحيفة الأهرام، (القاهرة: ١٧ نوفمبر ١٩٩١).

(١٢) د. أمانى قنديل، م. س. ذ، ص ٣٠.

(١٣) المسح السكانى الصحى لجمهورية مصر العربية، وزارة السكان والأسرة، المجلس القومى للسكان (القاهرة: ١٩٩٤) ص ٨.

(١٤) د. أمانى قنديل م. س. ذ، ص ٩٢.

(١٥) Amani Kandil, Advocacy organizations in Egypt, (under publication, 1995).

(١٦) المستشار حامد عبدالدايم، مقابلة شخصية، م. س. ذ.

(١٧) د. أمانى قنديل، المرأة المصرية فى الجمعية الأهلية، ندوة البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، (القاهرة:١٩٩٥).

(١٨) أ. بهى الدين حسن، مدير مركز القاهرة لحقوق الانسان، مقابلة شخصية، القاهرة ١٨ أبريل ١٩٩٥).

(١٩) د. محمود أبو زيد، رئيس الجمعية المصرية لتطوير المناهج، مقابلة شخصية، القاهرة (١٩ ابريل ١٩٩٥).

(٢٠) الاستاذة عزيزة حسين رئيس اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية، مقابلة شخصية، القاهرة (٧ ابريل ١٩٩٥).

(٢١) الاستاذ مجدى مهنا، جمعية الصعيد القبطية، مقابلة شخصية، (١٧ أبريل ١٩٩٥)

(٢٢) Amani Kandil, op. cit.,

المبحـــث الثالـــث

القوى الليبرالية غير الحزبية فى العالم العربى: نموذج جمعية النداء الجديد بمصر

د. أسامة الغزالى حرب
رئيس تحرير مجلة السياسة الدولية

مدخــــــل

إن احدى المفارقات البارزة التى تشهدها مصر فى الوقت الراهن هى التفاوت بين واقع الحركة الاجتماعية والاقتصادية من ناحية، وطبيعة الأفكار والقيم السائدة من ناحية أخرى. وربما عادت هذه المفارقة الى منتصف السبعينيات أو ما قبلها بقليل، عندما بدأت مصر – بقيادة الرئيس السادات– تتخلص من ملامح نظام قديم، وتنتقل الى نظام آخر جديد ما يزال حتى الآن يحاول استكمال قسماته.

النظام القديم قام اقتصاديا على سيطرة الدولة على الاقتصاد من خلال التخطيط المركزى والقطاع العام الواسع والتحكم الادارى فى عناصر الحياة الاقتصادية، وقام سياسيا على السلطة شبه المطلقة للزعيم الفرد، والتنظيم السياسى الواحد، والجمع أو التداخل بين السلطات، واعطاء الأولوية للحريات «الاجتماعية» على الحريات السياسية. وقام ثقافيا كذلك على الدور المركزى للدولة فى صياغة وتوجيه الحياة الثقافية والفكرية.

غير أن هذا النظام القديم بدأ يتفكك منذ منتصف السبعينيات أو على وجه التحديد منذ ما بعد حرب أكتوبر مباشرة، وكان أبرز عناصر النظام الجديد الانفتاح اقتصاديا، والديمقراطية سياسيا. الانفتاح، بمعنى فتح أبواب مصر على مصراعيها للاستثمار الخاص، المصرى والعربى والدولى بما استتبعه من توجه نحو تقليص سيطرة الدولة على الاقتصاد والتخصيصية واقتصاد السوق. والديموقراطية بمعنى التعدد الحزبى، واتاحة المزيد من حريات التعبير بما انطوى عليه ذلك من فتح الباب لمطالبات أخرى تتناول الدستور وتداول السلطة. أما على الصعيد الثقافى فقد تقلصت بشدة الوظيفة التعبوية

(الأيديولوجية) للدولة ولم يعد هناك «ميثاق وطنى» ولا أى وثيقة أخرى ملزمة. وفى الواقع فإن قوى عدة تقدمت لملء الفراغ بأفكارها وقيمها، بحيث سادت المجتمع المصرى فسيفسائية ثقافية تمتد بين أقصى صور التحرر والانطلاق الى أقصى صور الجمود والانغلاق. ويمكن القول اذن بشكل عام إن المجتمع المصرى وتحت تأثيرات عدة داخلية وخارجية أخذ يتجه أكثر نحو مزيد من التحرر والتنوع، كما يمكن القول أيضا إن هذا التوجه انما يتفق تماما مع مجمل حركة العالم فى العقد الأخير من القرن العشرين أى التحول نحو مزيد من التحرر أو مزيد من «الليبرالية». واذا كان ما حدث -ومايزال يحدث- فى روسيا وأوروبا الشرقية أبرز الأمثلة، فإنه لا يقدم الأمثلة الأولى ولا الأخيرة.

السؤال الهام فى شأن ذلك التوجه والذى نطرحه هنا هو: هل تتواكب التحولات الفكرية والايديولوجية فى مصر مع ارهاصات التحول الاجتماعى والاقتصادى فى الداخل، أو مع مجمل حركة مجتمعات العالم فى الوقت الراهن؟ إن الاجابة بالقطع هى: لا. ففى حين أن مجمل التحولات فى مصر والعالم تفرض المزيد من التوجه نحو الفكر الليبرالى، فإن هذا الفكر حتى اللحظة الراهنة، يبدو محاصرا وغير قادر على بلورة ذاته، مقارنا بتيارات وتوجهات أخرى اسلامية ويسارية أو حتى بقايا ناصرية. وفى حين تتضح أكثر فأكثر ضرورة التخلص من هيمنة الدولة على الاقتصاد، واعطاء أوسع الفرص للقطاع الخاص، ماتزال الأفكار السائدة بين المثقفين المصريين وأجهزة الاعلام والتى هى الأفكار الأكثر أُلفة للرجل العادى، تلك الأقرب الى الاشتراكية أو الناصرية. وفى الوقت الذى يرفع فيه كثير من المثقفين والكتاب أصواتهم مؤيدين للديمقراطية وحقوق الانسان، فإن هناك شكاً كبيرا فى مدى أصالة هذه الأفكار، بل وفى درجة أولويتها لدى الجماهير، الأكثر تأثرا بمشكلاتها اليومية الملحة. وفوق ذلك فإن أكثر القيم الاجتماعية السائدة ماتزال بعيدة عن قيمة «الحرية» أو احترام الحريات والحقوق الفردية أو الشخصية بالمعنى العصرى للكلمة. وتسود - بدلا من ذلك - أفكار وقيم تنسب نفسها للتراث فى اطار فهم سلفى جامد.

هناك اذن فجوة كبيرة بين الضرورة التنموية والتحديثية لليبرالية وبين درجة انتشارها وتجذرها بين النخبة، فضلا عن الجماهير فى مصر. غير أن الحقيقة الهامة هنا

أيضا أن الليبرالية ليست غريبة أبدا عن مصر. وقد اعتاد دارسو الحياة السياسية الحديثة وصف حقبة بأكملها من تلك الحياة أى الواقعة بين ١٩٢٣ و ١٩٥٢ بأنها «الحقبة الليبرالية»، فضلا عن أن الفكرة الليبرالية وجدت قبل ذلك بكثير وعبر عنها مفكرون عظام وتجسدت فى أكثر من حزب أو تنظيم.

غير أن ثورة يوليو ١٩٥٢ انطوت على ضربة قاصمة لليبرالية، فضلا عن أن قيام الثورة بذاته كان نتاجا لتعثر التجربة وحصادا لإخفاقها، واجتهدت الثورة فى القضاء على مظاهر الليبرالية السياسية والاقتصادية بإلغاء دستور ١٩٢٣ وإلغاء التعدد الحزبى والنظام البرلمانى برمته، ثم الانتقال الى الاقتصاد الموجه والتخطيط المركزى وإنشاء القطاع العام على حساب القطاع الخاص. واستبدلت الثورة برموز التجربة الليبرالية وشعاراتها رموز وشعارات اللاحزبية والعدالة الاجتماعية.

ومع أنه يمكن القول إن جوهر التغير الذى عرفه النظام السياسى المصرى منذ تولى الرئيس السادات للسلطة، كان محاولة الاقتراب من بعض مظاهر الليبرالية من خلال التوجه نحو التعدد الحزبى سياسيا والانفتاح اقتصاديا، الا أن أبرز تعبير عن هذا التوجه الجديد تمثل فى عودة حزب الوفد باسم «الوفد الجديد» مستندا الى التراث الليبرالى الكبير للوفد القديم، وإن كان هذا لا يمنع افتراض وجود تيارات ليبرالية أخرى خارج الوفد.

إلا أنه من الصحيح أيضا، سواء تحدثنا عن الليبرالية داخل الوفد أو خارجه، أنها ماتزال تعانى - كما سبقت الإشارة - من فجوة هائلة بين ضرورتها التحديثية والتنموية وبين واقعها كحقيقة فكرية أو أيديولوجية. وبعبارة أخرى، فإنه لا يوجد فى الوقت الراهن فكر ليبرالى مصرى أو عربى متكامل وواضح المعالم. ولا نستطيع أن نتحدث عن نسيج فكرى يجمع بين قيم الليبرالية على الصعيد السياسى والاقتصادى والاجتماعى، ويؤصل العلاقة بين الديموقراطية السياسية والتعدد الحزبى وفصل السلطات من ناحية، والتحرر الاقتصادى ودعم القطاع الخاص من ناحية ثانية، وقيم التنوير والعلمانية من ناحية ثالثة.

إن الشعور بالحاجة الشديدة الى بلورة فكر تنموى ليبرالى يستجيب لتحديات العصر، ويجتذب اليه كل العناصر من النخبة العامة فى مصر التى يمكن أن تلتف حوله وتؤمن به، بصرف النظر عن انتماءاتها الحزبية السابقة أو الحالية، هو الذى دعا مجموعة من

المثقفين المصريين، ومن أجيال متعددة، الى المبادرة بتشكيل جمعية ثقافية تكون بمثابة منبر للفكر الليبرالى كما يتبلور فى العقد الأخير من القرن العشرين. ولاشك أن وجود اقتصادى ليبرالى مصرى بارز على رأس هذه الجمعية هو الدكتور سعيد النجار، أعطى هذه الجمعية قوة دفع هائلة. لقد تم تسجيل جمعية «النداء الجديد» وفق قانون الجمعيات المصرى فى أغسطس ١٩٩١ وعكف مؤسسوها منذ ذلك الحين على تجهيز مقرها وتدبير التمويل اللازم لها، وضم المزيد من الأعضاء من المثقفين وأساتذة الجامعات والاعلاميين ورجال الأعمال.

ووفقا للكتيب الأول الذى أصدرته الجمعية فى يونيو ١٩٩٢، باسم «جمعية النداء الجديد: المبادئ والركائز الفكرية»: فإنها تعد جمعية ثقافية أسست «من أجل الوصول الى تحرير شامل للنظام الاقتصادى والسياسى والاجتماعى فى مصر، على نحو يكفل العيش الكريم للشعب الكادح ويحقق العدالة الاجتماعية، ويرسى قواعد الديموقراطية السليمة. والجمعية «تقوم على مبدأ أساسى وهو أن الفرد مصدر التقدم الحقيقى فى المجتمع، لذلك فهى تسعى الى افساح المجال أمام الحوافز والمبادرات الفردية مع تهذيبها على النحو الذى يحقق الانسجام بين المصلحة الخاصة ومصلحة المجتمع». وهى تنظر الى حماية حقوق الانسان الأساسية باعتبارها الشرط الضرورى للتنمية الشاملة، وتؤمن بالحكمة القائلة إن الحرية الفردية أساس الابداع الحضارى، ومنبع الفضائل، وإن تحرير الفرد عملية متكاملة، فلا يتصور تحرير اقتصادى دون أن يواكبه تحرير سياسى، كل منهما يساعد على تحقيق الآخر، كذلك فإن التحرير الاجتماعى هو الاطار السليم للتقدم فى كل الميادين».

ولقد صاغت الجمعية الأفكار التى يقوم عليها نموذج التنمية كما تطرحه فى خمسة مبادئ:

– المبدأ الأول : الحرية الاقتصادية، بمعنى أن الجمعية تؤمن بأن النظام الاقتصادى الكفء هو النظام القائم على المشروع الخاص والمبادرة الفردية والحرية الاقتصادية.

– المبدأ الثانى: العدالة الاجتماعية، بمعنى وجود علاقة وثيقة بين الكفاءة الإنتاجية فى إطار الحرية الاقتصادية، وبين العدالة الاجتماعية. فالكفاءة شرط ضرورى مسبق

لتحقيق العدالة، كما أن العدالة الاجتماعية شرط للكفاءة فى المدى الطويل، غير أن العدالة الاجتماعية لا تتحقق تلقائيا بل لابد من وجود سياسات هادفة تسعى الى انتشار ثمرات التنمية.

– المبدأ الثالث : العدالة بين الأجيال، بمعنى ضرورة ألا تُسفر عملية التنمية عن إضعاف الطاقة الإنتاجية الكلية للمجتمع، مما يهدد قدرة الأجيال المقبلة على التنمية، وهذا واضح فى مسألتين: السكان بما يمكن أن تلقيه زيادتهم من أعباء إضافية على الأجيال اللاحقة. وكذلك مسألة الموارد الطبيعية التى يؤدى استنزافها إلى إضعاف قدرة الأجيال اللاحقة على التنمية، والأمر نفسه ينطبق على تلوث البيئة وتأثيراته المستقبلية.

–المبدأ الرابع: الديموقراطية وحقوق الانسان، بمعنى أن التنمية المتكاملة لا تقف عند حدود الزيادة الكمية للسلع والخدمات، ولكن لابد أيضا أن يكون ذلك فى اطار من الديموقراطية واحترام حقوق الانسان.

– المبدأ الخامس: العقلانية، فجمعية النداء الجديد تؤمن بأن تكون التنظيمات الاجتماعية كلها انعكاسا لمكتسبات العقل فى العلوم الاجتماعية كافة، ومن هنا كانت أهمية مساهمة المرأة فى الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. كما تؤمن الجمعية– فى هذا السياق– بأن التنمية المتكاملة لمصر تتطلب الحفاظ على وحدة الأمة وتضامنها، ولن يتحقق هذا الا اذا كان الانتماء الوطنى، بصرف النظر عن الدين أو الجنس أو العقيدة، هو مصدر الحقوق والواجبات كلها، ذلك مبدأ أساسى من مبادئ الدولة الحديثة، كما أنه ضرورة من ضرورات التنمية البشرية المتكاملة.

وهكذا يمكن القول، إن منبرا للفكر الليبرالى يوجد اليوم فى مصر، وإن أهم ما يميزه أن طابعه الثقافى أو الفكرى لا يجعله منفصلا عن الواقع المصرى بكل معطياته، وإنما هو– على العكس – يسعى الى بلورة الفكرة الليبرالية وتجسيدها فى سياسات تنموية محددة.

الفصل الخامس

«الليبرالية الجديدة والفعاليات النقابية والحزبية»

المبحث الأول:

«النقابات المهنية وعملية التحرير الاقتصادى: حالة نقابتي التجاريين والتطبيقيين»

أ. اليزابيث لونجيناس

المبحث الثانى:

«الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية ذات التوجه الإسلامى فى ظل سياسات التحول الديمقراطى

د. علا أبو زيد

المبحث الثالث:

«أزمة الحكم والمعارضة فى نظام تعددى مقيد

د. وحيد عبدالمجيد

المبحث الأول

النقابات المهنية وعملية التحرير الاقتصادى: حالة نقابتى التجاريين والتطبيقيين

أ. إليزابث لونجونيس
مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية
CNRS - CEDEJ

مدخل:

ينصب اهتمامى فى هذا البحث على نقابتين لا يدور حولهما الكثير من الحديث فى الغالب على الرغم من كونهما تمثلان- من وجهة نظرى- فئات ذات حضور فى قلب التغيرات الجارية حالياً، تم تكوين النقابتين فى فترة السبعينيات فى السنوات الأولى لسياسة الانفتاح التى انتهجها أنور السادات، وكانتا بمثابة ثمرة لتطور سابق شهده النظام الاجتماعى والسياسى أحاول فيما يلى أن أحدد دوافعه.

فقد شهدت فترة السبعينيات تكوين عدد من «النقابات المهنية» الجديدة والتى جمعت جمهورا من الأُجراء تبدو هويتهم الاجتماعية والمهنية مختلفة إلى حد ما عن تلك الجماعات المهنية التى حظيت بتنظيمات مماثلة خلال الأربعينيات والخمسينيات(١).

كانت «النقابات المهنية» الأولى تضم بصفة رئيسية ذوى المهن الحرة (المهن الطبية، المحامين، الصحفيين، الخبراء المحاسبين)، أو مهن الخبراء ممن ترتبط أعمالهم بالمهام العامة المؤثرة والتى تقوم عليها الدولة الحديثة (المهندسين والزراعيين). وكانت المهمة الأولى لهذه النقابات تتعلق بالنظام النقابى المهنى، أى الإشراف على أوضاع الممارسة المهنية وتحديد القواعد المتعلقة بآداب المهنة.

فى فترة الخمسينيات تم تنظيم نشاط المهن المسرحية والسينمائية والموسيقية على نفس هذا الأسلوب (وإن اختلف وضعها من حيث إن أهتمامها انصب على المشاكل النوعية المتعلقة بأسواق عمل الفنانين أكثر من اهتمامها بآداب المهنة). وشهدت نفس هذه الفترة مولد نقابة العلميين وهى أول نقابة لجماعة من بين الحاصلين على شهادة ما، إذ جمعت للمرة الأولى فئة من العاملين المؤهلين من الذين لا تجمعهم مهنة أو حرفة أو

وظيفة محددة بوضوح، وتقوم على نوعية المؤهل بصرف النظر عن نوعية العمل أو الممارسة المهنية.

وكانت الستينيات هي فترة التحول العميق للبناء الاجتماعي والاقتصادي في مجموعه، والتغير الثوري للمؤسسات. إذ أنيطت بالتنظيمات النقابية خلالها مهام جديدة (وخضعت) لنفوذ التنظيم السياسي للدولة(٢). وكان تحديد العلاقات بين النقابات المهنية (والجماعات التي تقوم بتمثيلها) والدولة من جانب، والجماعات الاجتماعية الأخرى من جانب آخر، مجالا لخلافات شديدة(٣). وقد انعكس هذا في إصدار تشريعات جديدة (في عام ١٩٦٩ صدرت تشريعات خاصة بالأطباء والمهن الطبية والعلميين والمعلمين..الخ).

وأخيراً فإنه من الممكن أن ننظر إلى ما تم خلال فترة السبعينيات في مجال التشكيل النقابي على أنه يمثل امتداداً لتطورات فترة الستينيات فضلاً عن كونه قد عبر عن تغيرات جديدة مرتبطة بالتوجهات السياسية التي انتهجها السادات سواء في المجال الاقتصادي أو المجال السياسي والمؤسسي. فلقد اقترنت سياسة الانفتاح الاقتصادي في الواقع بمحاولة قصيرة الأمد لتحقيق التحرير في المجال السياسي، ولكنها سرعان ماتوقفت ليحل محلها تصميم أقوى على ضمان السيطرة السياسية، وتأكيد منطق التبعية الشخصية(٤).

أحد المسئولين في نقابة المهندسين قام بتحليل لفترة حكم السادات على الوجه الآتي (الحديث جرى في عام ١٩٩٥): «من الممكن تسمية عصر السادات بعصر الانفتاح أو بعصر الانتفاع، بمعنى حرص القادة السياسيين على مكافأة النقابات التي أعلنت ولاءها للسلطة»، (محمد علي بشر في مؤتمر النقابات المهنية، ١٩٩٥/٤/٨).

وفي خلال السبعينيات تم على التوالي إنشاء نقابة «التجاريين» (التي ضمت خريجي الكليات والمعاهد التجارية) في عام ١٩٧٢، ونقابة المهن الاجتماعية في عام ١٩٧٣، ونقابة التطبيقيين (المهن الفنية التطبيقية) في عام ١٩٧٤، ثم نقابة خريجي معاهد الفنون التطبيقية في عام ١٩٧٦، ونقابة الممرضين في عام ١٩٧٦(٥).

وفيما يلي سأتناول أولا: هوية نقابتي التجاريين والتطبيقيين، ثم أتعرض للعناصر الأساسية للعمل النقابي، وأقدم أخيرا لبعض الأفكار حول التحديات الناشئة عن الإصلاحات الجارية وانعكاساتها على وضع النقابتين.

أولا: من جمعية المحاسبين والمراجعين إلى نقابة «التجاريين»:
تحول فى تحديث الجهاز الاقتصادى للدولة

فى عام ١٩٥٥ كانت قد أنشئت نقابة «المحاسبين ومراجعى الحسابات»، وحتى عام ١٩٥٨ كانت الوزارة المشرفة على شئونها هى وزارة التجارة والصناعة، ومنذ هذا التاريخ أصبحت وزارة الاقتصاد هى المسئولة عن ذلك.

وقد شهدت فترة الخمسينيات والستينيات اتساعا مطردا فى قائمة الأعمال المنوطة بأعضائها فى نطاق المهام العامة للدولة، مما دل بوضوح على تزايد الطابع الموظفى لهذا النشاط المهنى، مما مهد للتحول الذى تحقق فى التنظيم المهنى.

وفى عام ١٩٧٢ تم إنشاء نقابة للتجاريين(٦) بفضل جهود عبد العزيز حجازى الذى كان وزيرا للمالية فى ذلك الوقت. وضمت النقابة الجديدة جميع الحاصلين على بكالوريوس التجارة. وبهذا ضمت النقابة، فى هذه المرحلة الأولى، إلى أعضاء مهنة المحاسبين مأمورى الضرائب الذين يشكلون الجانب الأكبر من موظفى مصلحة الضرائب (معظمهم من خريجى كليات التجارة بالإضافة إلى عدد من الحقوقيين، أتيحت لهم، فى السنوات الأولى، عضوية النقابة الجديدة)(٧).

ويبدو أن إنشاء هذه النقابة قد جاء كمرحلة فى سياق عملية وضع المجتمع داخل أطر. ومما يتبادر إلى الذهن هنا أن سيناريو توسيع نقابة الزراعيين قد تم فى نفس الوقت، وإن كان قد تأخر عما يجب، لتضم نقابة الزراعيين فى صفوفها الفنيين الزراعيين، وقد جاء ذلك استجابة لبعض الآراء التى ترددت داخل النقابة نفسها. ومع هذا لم يكن الرهان واحدا داخل النقابتين، فبالنسبة للزراعيين تعلق الأمر بتدعيم إجبارى للديمقراطية داخل النقابة بقبول عضوية حاملى شهادة الدبلوم الزراعى ذات المستوى الأقل، وإن ظلت العضوية كما كانت فى نطاق العمل المأجور الذى كان يتبع فى الغالب الحكومة والقطاع العام. وعلى العكس كان التحول الأول فى نقابة التجاريين يرمى إلى إحاطة مهنة، كان يغلب عليها الطابع الحر، بمجموعة من العاملين من ذوى الأجور داخل القطاع العام، فى نفس الوقت الذى تم فيه إخضاع هذه المهنة لإشراف الدولة جزئيا. ويعد التوقيت الذى تم فيه هذا التغيير ذا أهمية، إذ كان ذلك فى بداية عهد الانفتاح، حتى أن بيانكى يطلق على

هذه النقابة اسم «نقابة الانفتاح الاقتصادى». ومع هذا لاحظ هذا الكاتب –عندما أشار إلى العلاقات المضطربة التى قامت بين مسئولى النقابة والسلطة بمناسبة سياستها الاقتصادية– أن «النقابة»، التى كان من المفروض أن تصبح قاعدة دعم للحكومة، تطمئن إليها أكثر حتى مما تطمئن لنقابة المهندسين، قد أصبحت مصدر إزعاج للنظام، بل وسرعان ماتحولت إلى ساحة لنقد الاستراتيجية التى تتبعها الحكومة فى التنمية»(٨).

فى عام ١٩٩٤ بلغ عدد أعضاء نقابة التجاريين ٤٨٠٠٠٠ عضو(٩)، وجاء ترتيبها الثالث، من حيث عدد الأعضاء، بعد نقابة المعلمين والمهن الفنية التطبيقية. وفى خلال الثمانينيات شهدت النقابة تنافسا عنيفا حول رئاستها(١٠). وفى ظل المجابهة القائمة اليوم بين السلطة والنقابات المهنية يغلب الاعتدال على موقفها، دون أن تصبح مع هذا خاضعة تماما لنفوذ السلطة. وبالرغم من نجاح التيار الاسلامى فى تحقيق الأغلبية داخل نقابات الأطباء والمهندسين والصيادلة والمحامين والعلميين، فإنه لايزال يمثل الأقلية فى نقابة التجاريين، وذلك باستثناء شعبة المحاسبة، وهو استثناء له أهميته وذو مغزى. فهذه الشعبة هى النواة التاريخية للنقابة، وأعضاؤها، البالغ عددهم ٢٩٠٠٠٠، يمثلون ٦٠٪ من أعضاء النقابة.

ولاتوجد إحصائيات حول مجالات عمل الحاصلين على الشهادات التجارية، وهذا النقص يوضح الأسلوب الغريب فى فهم النقابة لدورها فى الدفاع عن مصالح أعضائها، والمأزق الذى يحيط بهم بالنسبة لظروف استخدامهم وعملهم. ومع هذا فإن من الممكن أن نفترض أنهم يعملون أولا فى الوزارات والهيئات العامة، وبخاصة فى مصلحة الضرائب والوزارات الاقتصادية الكبرى (الاقتصاد والتخطيط، المالية، الصناعة، التجارة... إلخ)، وكذلك فى قطاع البنوك والتأمين. كما أن أغلبهم يتبعون أيضا، كعاملين بأجر، نقابة العاملين فى البنوك وشركات التأمين، ثم نقابة العاملين فى قطاع التجارة. والأرجح أن عددهم يتزايد تزايدا مطردا فى القطاع الخاص. وإذا كانت سياسة التحرر الاقتصادى تتفق بصفة إجمالية ومصالحهم، فإنهم، مثل غيرهم من أصحاب الشهادات، قد مستهم البطالة.

والخطاب العام للنقابة، كما يتضح بمناسبة اللقاءات والندوات ومن التصريحات التى تصدر عن نقيبها وغيره من المسئولين فيها، تلك التى تنشر فى مجلة التجاريين وفى

مختلف الجرائد، تتجه بصفة إجمالية إلى تأييد الإصلاحات الجارية مع التوصية بالحد من آثارها السلبية المحتملة الوقوع. والنقابة تؤكد بهذا أن لها كلمتها، حتى وإن غاب دورها، فى التغييرات الاقتصادية الجارية. ومع هذا يبدو، إذا أدخلنا فى اعتبارنا التغاير المتزايد بين صفوف النقابة، أن هذا الخطاب لايعبر إلا عن موقف فئة مسيطرة اجتماعيا وسياسيا داخل النقابة. وهو مايثير التساؤل حول هذه الفئة والمصالح الحقيقية التى تدافع عنها وكيف تفرض نفوذها.

وأرى أنه لايمكن فهم تطور هذه النقابة بدون تحليل التغيرات التى يمر بها الاقتصاد المصرى والتى بدأت منذ نهاية الحقبة الناصرية وتطور دور الدولة وظهور ونمو جهات اقتصادية فاعلة جديدة (منشآت خاصة وبنوك.. إلخ)، وفهم العلاقات التى نشأت بين هؤلاء الفاعلين الجدد والدولة. ففى هذا السياق تنمو أشكال جديدة من العمالة، بينما تغير أخرى من مضمونها، وهذه وتلك تكون القاعدة المتجددة للنقابة.

ثانيا : نقابة التطبيقيين بين اقتضاء الاحترام وعملية التقسيم

يختلف وضع نقابة التطبيقيين (نقابة المهن الفنية التطبيقية) عن نقابة التجاريين. فقد تأسست هذه النقابة بموجب القانون رقم ٦٧ الصادر فى يوليو ١٩٧٤ وتزامن تأسيسها مع صدور قانون يحدد تمثيل «المهنيين» داخل اللجان النقابية التابعة للاتحاد العام للعمال بمقدار ٢٠٪ على الأكثر(١١).

وجاء تأسيسها نتاجا لحركة مزدوجة من التمييز والتقريب: فقد استجاب هذا التأسيس لمطلب الاعتراف المهنى الذى يميز بين أعضائها وجمهور العمال غير المؤهلين، ويقرب بينهم وبين المهن الراقية وبصفة خاصة مهنة المهندسين. ولكن هذا التأسيس يعبر أيضا عن فشل مشروع إدماجهم فى تنظيم واحد مع المهندسين(١٢). وحتى الآن تتعقد العلاقات أحيانا بين التطبيقيين والمهندسين الذين يعبرون فى كثير من المناسبات عن معارضتهم لادعاء التطبيقيين صلاحيتهم لشغل بعض المواقع(١٣). ويعارض اليساريون على العكس عملية تقسيم الصفوف العمالية، ويرون أن إنشاء هذه النقابة يؤدى إلى تمييز الجانب المؤهل داخل الطبقة العاملة وبالتالى إلى عزله. وقد احتفظ التطبيقيون، مثلهم

مثل كل العاملين بأجر داخل المنشآت الكبيرة، بالعضوية التلقائية فى النقابة العمالية ويحقهم فى القيام بنشاط داخلها. وحسب قول أحد اليساريين فإن ذوى النشاط البارز بين التطبيقيين يوالون فى الواقع تعبئة جهودهم فى صفوف العمال (بالرغم من القيود المفروضة على مشاركتهم داخل الهيئات النقابية) . وهناك من الدلالات مايشير إلى أن الكثيرين من التطبيقيين لايعتبرون أنفسهم «عمالا» ويرون أن مايجرى داخل النقابات العمالية لايعنيهم. وقد أدى تأسيس نقابتهم المهنية إلى تدعيم هذا الإحساس، وربما جاء تعبيرا عنه. ومما يسهم فى تأكيد هذا التمييز، بغير شك، أن النقابات العمالية، مثلها مثل النقابات المهنية، فقدت قدرتها على المطالبة وتحولت إلى مجرد جهة مؤدية لمختلف الخدمات الاجتماعية.

تضم نقابة التطبيقيين فى عضويتها بصفة رئيسية خريجى المدارس الثانوية الصناعية (مستوى الثانوية أو دبلوم عالى بعد ٥ سنوات أى الثانوية مضافا إليها سنتان) وكذلك خريجى المعاهد الفنية الصناعية (سنتان بعد الثانوية العامة) . ويوجد فى النقابة جدولان يميزان بين «التطبيقيين المساعدين» (تحت التمرين) والتطبيقيين (بعد فترة ممارسة تتراوح بين سبع إلى عشر سنوات تبعا لمستوى الشهادة الأصلية) . ومن ناحية أخرى أوجد القانون لقب «أخصائى تطبيقى» وكفل له الحماية. والوزارة المشرفة على شئون النقابة هى وزارة الصناعة.

وقد ارتفع عدد أعضاء النقابة من ١٧٩١١ عضوا فى عام ١٩٧٨ إلى ٣٤٥٢٧٠ عضوا فى عام ١٩٩١ (وفقاً لأرقام الجهاز المركزى للتعبئة والإحصاء) . وقد استمر عدد الأعضاء فى الارتفاع حيث أعلنت النقابة فى أوائل عام ١٩٩٥ أن عدد أعضائها قد بلغ نصف مليون[١٤] . وفى خلال هذه الفترة نفسها (١٩٧٨-١٩٩١) ارتفع عدد (الخريجين) سنويا من المدارس الثانوية الصناعية من ٣٠ ألفا إلى ١٥٠ ألفا، كما ارتفع عدد (الخريجين) سنويا من المعاهد الفنية الصناعية من ثلاثة آلاف إلى ١٥ ألفا. وعلى سبيل المقارنة كان الاتحاد العام لنقابات العمال يضم بين صفوفه فى عام ١٩٩١ مليونين من الأعضاء. وبلغ عدد أعضاء أهم ثلاث نقابات عامة على التوالى : ٥٤٠٠٠٠ فى الصناعات التحويلية و ٤٩٠٠٠٠ فى البناء و٤٢٤٠٠٠ فى الخدمات.

وبالرغم من عدم توافر البيانات الكافية، فى نقابة التطبيقيين أيضا، حول كيفية توزع أعضائها بين مختلف أنواع الأنشطة والمنشآت والفروع، إلا أنه من الممكن أن نفترض أن خريجى المدارس والمعاهد الفنية الصناعية يعملون بكثافة فى القطاع الصناعى. ومما يدل على هذه الحقيقة، بطريقة غير مباشرة، وجود نقابات فرعية محلية، ليس فقط فى عواصم المحافظات، شأن كل النقابات المهنية الأخرى، بل أيضا فى المناطق ذات الكثافة العمالية والصناعية الشديدة، مثل المحلة الكبرى وكفر الدوار ونجع حمادى، وتم أخيرا (فى ربيع ١٩٩٥) إنشاء نقابة فرعية جديدة فى حلوان. ويبدو مع هذا أن خريجى المدارس والمعاهد الفنية الصناعية يتطلعون، مثل غيرهم من أصحاب الشهادات، إلى شغل الوظائف الإدارية، وذلك على الرغم من الطابع المتخصص لشهاداتهم، وهم بذلك يحلمون بالهرب من العمل الصناعى، وكأن المرحلة الدراسية التى وفرت لهم الشهادة قد ولدت فى داخلهم تطلعات تبتعد ابتعادا شديدا عما يعرض عليهم من أعمال فى مجال الصناعة. ومما يعبر عن هذه الظاهرة أن الحاصلين على الشهادات الفنية التطبيقية يعانون أكثر من غيرهم من البطالة، بالرغم من النقص الشديد فى الأيدى العاملة المؤهلة، هذا النقص الذى كثيرا مايكون موضعا للشكوى.

إن الإرادة التى كانت تهدف بوضوح، من وراء تأسيس هذه النقابة، إلى تأكيد أهمية الحرف التطبيقية وتعبئتها لخدمة التصنيع، تبدو وكأنها قد ضلت الطريق، وخضعت لتأثير المعايير السائدة فى المجتمع والتى تبخس من قيمة العمل الصناعى، فأدى تأسيس النقابة إلى تحقيق عكس الأثر المرجو منها. فبدلا من رفع قيمة الحرف الفنية سعت إلى رفع قيمة أصحاب هذه الشهادات، بدفع هؤلاء إلى المطالبة، أسوة بغيرهم من ذوى الشهادات، بالمراكز التى يكون لها داخل المجتمع هيبة ونفوذ.

وإذا نحن أخذنا بالخطاب الصادر عن المشرفين على النقابة ومجلتها، وجعلناه معبرا عن رأى النقابة، لوجدناه خطابا يحمل مزيجا جذابا فيه رنين وطنى وتعظيم لعصر السادات مع اتجاهات أبوية وليبرالية شديدة الغلو.

ثالثا: النشـــاط النقابـــي

لاتختلف هذه النقابة عن النقابات المهنية الأخرى من حيث كون «الدفاع عن المصالح المادية لأعضائها» هو الجانب الرئيسى فى نشاطها. فهى تركز على تطوير مهام النقابة فى مجالات المساعدة وتحسين معاشات التقاعد والخدمات الصحية والإسكان وصناديق التضامن... الخ، حتى أصبح العمل الاجتماعى فيها هو مركز نشاطها ومبرر وجودها.

وقد أصبح معيار التمييز بين نقابة وأخرى من هذه النقابات المهنية هو حجم ميزانيتها، والذى يعتمد بدوره على مدى أهمية مواردها. وأكثر النقابات ثراء هى نقابة المهندسين، بينما تعانى نقابتا التجاريين والتطبيقيين من فقر نسبى (خاصة إذا نسبنا ميزانيتيهما إلى عدد أعضائهما).

وتخصص النقابات الجانب الأكبر من الميزانية لصندوق المعاشات. وتأتى نقابة التجاريين فى هذا الخصوص خلف معظم النقابات الأخرى بمسافة بعيدة. فهى تخصص مبلغ ٧,٥ مليون جنيه للمعاشات من مجموع ميزانيتها الذى يبلغ ١٨ مليون جنيه[١٥]. فضلاً عن أن قيمة هذه المعاشات تعد زهيدة: فهى تتراوح بين خمسين جنيها شهريا للمحاسبين وأربعين جنيها لغيرهم (فى عام ١٩٩٣ بلغ مجموع أصحاب المعاشات ٢٠٠٠٠). وتتمتع نقابة التطبيقيين بقدرة مضاعفة فى هذا المجال. فميزانيتها تبلغ ثمانين مليون جنيه (لعدد مماثل من الأعضاء)، مما مكنها أخيرا من زيادة قيمة معاش العضو إلى ٨٠ جنيها فى الشهر، وهى تنوى قريبا زيادة هذا المعاش إلى مائة جنيه فى الشهر[١٦] (لعدد مماثل من المستفيدين)[١٧].

وتتمثل الموارد المالية للنقابات فى أربعة مصادر: الاشتراكات، المعونة المباشرة التى تقدمها الدولة، الرسوم التى يتم تحصيلها على بعض الأنشطة الاقتصادية الداخلة ضمن اختصاصات أعضاء النقابة، وأخيرا إيرادات الاستثمارات. وأهم هذه الموارد هى الرسوم التى يتم تحصيلها عبر طوابع «الدمغة». وربما كان السبب فى تأخر نقابة التجاريين أنها ظلت لمدة طويلة محرومة من هذا المورد. أما الاستثمارات فهى تزيد من ثراء النقابات الثرية أصلا لأنها لاتتحقق إلا بعد تراكم الإيرادات ووصولها إلى مستوى محدد[١٨].

ومن ناحية أخرى، ونظرا لندرة مايصدر عن النقابات من مطالبات عامة فى المسائل المتعلقة بالأجور وظروف العمل، فإن نشاطها فى هذا المجال يدخل ضمن نطاق أعبائها المتعلقة بتقديم المساعدة للأعضاء فتهتم النقابات بدرجات متفاوتة.بالبحث عن مجالات العمل وتوفيرها للعاطلين من أعضائها دون أن تهتم باقتراح السياسات الاقتصادية البديلة والخطط الشاملة لمقاومة البطالة. وإذا كانت نقابة التطبيقيين تتقدم أحيانا باقتراح بعض المشروعات المحددة، فإن نقابة التجاريين تبدو عاجزة تماما فى هذا المجال.[١٩]

خلال اجتماع لمجلس إدارة نقابة التطبيقيين فى ديسمبر ١٩٩٠– يناير ١٩٩١ أثار أحد الأعضاء سؤالا حول تعديلات فى قانون العمال، وكان رد الرئيس واضحا: إننا لانستطيع التدخل فى المسائل العمالية، لأننا لانسمح للعمال بالتدخل فى المسائل التى تخصنا،[٢٠] . وهذا يعنى بعبارة أخرى عدم جواز الخلط بينهم وبين العمال. وهكذا ترى هذه النقابة أن دورها فى مقاومة البطالة يقتصر على المساعدة فى خلق مجالات العمل، إما بصفة مباشرة من خلال المنشآت التى تديرها النقابة، أو بتقديم مساعدتها فى مجال إنشاء الصناعات الصغيرة[٢١] بتوفير العون المالى للتطبيقيين الذين يريدون أن يصبحوا من صغار أصحاب الأعمال[٢٢]، وهى ترى بالتالى أن النشاط الذى يقوم على المطالب العامة لايدخل ضمن اختصاصها.

أما نقابة التجاريين فتتفوق فى غيابها الكامل عن مجال العمالة. وبالرغم من أن معدل البطالة بين التجاريين لايقل عن ذلك السائد بين أصحاب الشهادات عموما، فإن النقابة لاتتقدم بأية حلول فى هذا الشأن، باستثناء بعض النشاط فى مجال التدريب (مثل إجراء دورات فى الكمبيوتر، واشتراط فترة تمرين، وإيجاد أقسام دراسية جديدة فى كليات التجارة، وهذا لرفع مستوى شباب الخريجين عند دخولهم فى سوق العمل) أو إبداء بعض المقترحات العامة والمبهمة حول الفرص التى توفرها بعض القطاعات الاقتصادية القابلة للنمو والتقدم بفضل السياسات الاقتصادية الجديدة مثل السياحة... والزراعة[٢٣].

وترتفع أصوات داخل النقابة يعترض أصحابها على غياب دور النقابة عن مجال النضال الاجتماعى والسياسى، مطالبين بأن تهتم النقابة بموضوع الآثار التى تترتب على الخصخصة، وبأن يكون لها دور فى التفاوض حول عقود العمل، وأن تتولى تحديد

مجالات العمل المهنى. كما يطالب هؤلاء بأن تتخذ النقابة التدابير المناسبة لمساعدة شباب العاطلين، وأن تعمل على استصدار تشريع لفتح مجالات العمل أمامهم، ودعم المشروعات التعاونية.. إلخ[٢٤].

رابعا: النقابات المهنية والرهانات المتعلقة بالإصلاحات الجارية:

حالة التجاريين والتطبيقيين

أدت الإصلاحات التى يجرى تنفيذها، وماصاحبها من رجوع إلى منطق السوق والخصخصة وإصلاح قانون العمل، إلى إجراء تغيير كبير فى ظروف العمالة، كان من شأنه المساس بجميع فئات العمال، وخاصة حاملى الشهادات الدراسية الذين ظلوا سنوات طويلة ينتظرون من الدولة كل شئ إذ لم تعد الدولة تضمن لهم التعيين التلقائى. وحتى إذا حظوا بالتعيين فإن القوة الشرائية لأجورهم تتضاءل تضاؤلا مستمرا. بل إن بعضهم يحصل من القطاع الخاص على ظروف عمل أفضل كثيرا. والنتيجة بصفة إجمالية اتساع التفاوت الاجتماعى فيما بينهم. ومع هذا فالوضع يختلف بين مؤهل وآخر وبين مهنة وأخرى.

والوضع من الناحية السياسية أشد تعقيدا. فبالرغم من وجود تعددية نسبية فى مجال التعبير السياسى، تغلق السبل فى وجه التنظيمات بمجرد أن تتخطى حدودا معينة، وهو ما أثبتته بوضوح أحداث هذا الربيع. ومن العوامل التى ساعدت على هذا الوضع، والذى يمكن القول أن السلطة لاتعتبر هى المسئولة الوحيدة عنه، أحادية التنظيم النقابى القائم. ففى مثل هذه الأوضاع يكون الحديث عن استيقاظ «المجتمع المدنى» سابقا لأوانه.

فى «المؤتمر السادس للنقابات المهنية» الذى انعقد فى ٧ أبريل الماضى، تضمن جدول الأعمال ثلاثة محاور للتفكير: توحيد الخدمات التى تقدمها النقابات، والمشاكل القانونية التى أثارها القانون رقم ١٠٠، ومشروع اتحاد النقابات المهنية.

وفى الجلسة الأولى التى خصصت لمناقشة موضوع الخدمات تناول المؤتمر ثلاثة مجالات: الصحة والإسكان والمعونات المالية، وكان الهدف المطلوب هو تطوير أشكال المساعدة التى تقدمها كل نقابة لأعضائها والوصول بها إلى مستوى أعلى، وذلك بتجميع الجهود والاختصاصات. وبدا أن هذا النشاط هو كل مايمكن للنقابات أن تقدمه فى

مواجهة الأزمة التى يعانى منها شباب الخريجين، مع غياب أية مطالب محددة تتوجه بها إلى الحكومة بالنسبة لمختلف هذه المجالات. والنقابات (بما فيها، وبصفة خاصة، المعارضة الإسلامية داخلها) تجعل نشاطها فى هذا المجال مكملا لنشاط الدولة، أما مايستتبعه هذا الوضع من تقسيم للمهام فليس موضعا للتساؤل عندها. فقد كانت النقابات المهنية، خلال فترة الستينيات، هى الإطار الذى تتم داخله تعبئة المهنيين من أجل بناء مجتمع واقتصاد حديثين، أما المهام ذات الطابع الاجتماعى البحت (إدارة المعاشات والخدمات) فكانت تحتل مرتبة ثانوية. أما اليوم فقد اختفت المهمة الأولى، وتحولت بعض هذه النقابات إلى أداة فى يد المعارضة. حيث أصبحت التعبئة السياسية تخضع لطابع أيديولوجى فى خدمة مشروع لمجتمع مضاد. بل وأصبحنا نشهد قيام النقابات بمهام كانت فيما سبق مناطة بالدولة، لتخدم بها هذا المشروع المضاد. ولاترى هذه النقابات أنها تقوم بمهام عارضة، بل وتعطيها أهمية أساسية، خاصة أنها تتيح للمعارضة فى نفس الوقت تبرير مطالبها السياسية. وهكذا أصبحت الصورة تبدو كما لوكانت الدولة قد فوضت تنظيمات المجتمع المدنى بأداء مهام لم تعد هى قادرة على تولى أمرها. وعلى الناحية الأخرى، لاتكتفى النقابات بقبول هذا الدور، ولكن تراها فرصة متاحة لإعطاء مبرر لوجودها لايقوم على المنازعة ولكن على المساهمة فى النظام الاقتصادى.

ويصعب على النقابات القيام بهذه المهام دون توافر الموارد المالية الكافية لديها. وسبقت لنا الإشارة إلى أن لهذه الموارد أربعة مصادر تتمثل فى: اشتراكات الأعضاء، الإعانات التى تمنحها الدولة، الرسوم التى يتم تحصيلها على النشاطات الاقتصادية الداخلة ضمن التخصص المهنى للنقابة، والأرباح التى تحققها الاستثمارات والمنشآت التابعة لها. وتزداد باطراد الأهمية التى يكتسبها المصدران الأخيران، اللذان يختلفان من حيث طبيعتهما. فتحصيل الرسوم يقوم على إنابة صادرة من الدولة لصالح النقابات، فى حين أن تحقيق الأرباح نوع من الرأسمالية الاجتماعية. ومما ساعد على تطوير هذين النوعين من الموارد فى الفترة الأخيرة تخلى الدولة عن ارتباطاتها السابقة مع العودة إلى اقتصاديات السوق.

وفى نطاق التطورات الجارية نجد أن نقابتى التجاريين والتطبيقيين لايلفتان النظر إليهما كثيراً بل ولم يكن لأيتهما تمثيل فى مؤتمر النقابات المهنية، وليس لهما أيضاً تواجد

يذكر فى الصراع الذى يضع النقابات المهنية -أو بعبارة أدق التيار الإسلامى الذى نجح فى فرض سيطرته داخل معظمها- فى مواجهة مع السلطة ومع هذا فالنقابتان مختلفتان سواء بالنسبة للمجالين السياسى والاجتماعى أو بالنسبة لسوق العمل. وهذا الاختلاف لايمنع من كونهما مثل غيرهما من النقابات المهنية الأخرى، تستمدان مشروعيتهما أمام الأعضاء التابعين لهما من تطوير الخدمات التى تقدمانها، وأن لديهما نفس الميل إلى مباشرة الأعمال التجارية التى تبررها الحاجة إلى زيادة مواردها لتمويل المعاشات ومختلف المساعدات الاجتماعية.

وبالرغم من أن البيانات المتوافرة لدى حاليا محدودة، فسأحاول فيما يلى تحديد موقف كل من النقابتين فى مواجهة التغيرات الجارية، وكيف يمكن لهذا الموقف أن يوضح الصلة (أو بالأحرى عدم الصلة) بين الإصلاح الاقتصادى والتحرير السياسى.

خامسا: تخلى الدولة، أزمة العمالة ونموذج التنمية

صدر فى عام ١٩٦٤ قانون ينص على مبدأ تعيين جميع الخريجين أوتوماتيكيا بواسطة الدولة. وكانت مكاتب القوى العاملة فى وزارة العمل تتلقى البيانات حول احتياجات مختلف الهيئات الحكومية ومنشآت القطاع العام، ويقوم الخريجون الذين يطلبون التعيين بقيد أسمائهم ثم ينتظرون توزيعهم. أما اليوم فقد تمضى سنوات طويلة قبل أن يتم تعيينهم، بل ويتلقون النصح بأن يحاولوا البحث عن عمل بمعرفتهم، وأن يكون بقدر الإمكان لدى القطاع الخاص. مما أدى إلى نشأة منافسة عنيفة بينهم بسبب ندرة الفرص المتوافرة، وازدادت عن ذى قبل أهمية أن تكون للخريج واسطة كشرط لازم لكى يتاح له التعيين. وفى نفس الوقت لم يعد المؤهل المناسب شرطا ضروريا للحصول على عمل: فمن الممكن على سبيل المثال لخريج الآداب أن يشغل وظيفة إدارية فى منشأة بدلا من خريج تجارة. وفى المقابل يحدث فى بعض المؤسسات الخاصة، ذات الأجور المغرية، أن يقبل أصحاب الشهادات التعيين فى الوظائف الأدنى مستوى والتى لاتتطلب مؤهلات معينة.

وبالنسبة لمستوى خريج التجارة فقد يتراوح الأجر عند بدء التعيين بين ١١٠ (مائة وعشرة جنيهات مصرية) فى الوظائف العامة و٢٥٠ دولارا أمريكيا (مايوازى ٨٥٠

جنيها مصريا) فى وظيفة لدى بنك خاص دولى. مثل هذه الفروق الواسعة تمنع قيام تضامن مهنى حقيقى (على عكس مايحدث بالنسبة لبعض المهن أو الحرف الأخرى، المعلمين.... أو المرشدين السياحيين على سبيل المثال).

أما خريجو المدارس والمعاهد الصناعية فقد كانوا يستفيدون هم أيضا من نظام التعيين بواسطة الدولة. ولكنهم أصبحوا اليوم مجابهين، مثل جماهير العمال، بنتائج الخصخصة وإصلاح قانون العمل، من تضييق لفرص العمل فى القطاع العام وتهديد بالفصل من العمل. ولايجد الخريجون الجدد، الذين يتزايد عددهم باستمرار، مجالا للعمل بسهولة. وقد أثبتت الشهادات أن أعلى معدل للبطالة نجده بين صفوفهم، ولذا كان هؤلاء هم أول من لجأ إلى الإلتحاق بأعمال أكثر تواضعا ذات طابع حرفى وفى مجالات التجارة والخدمات والنقل.

أشرت فى القسم الأول من هذه الدراسة إلى أن الخطاب الصادر عن النقابتين، بالرغم من وجود اختلافات ضئيلة، هو خطاب تأييد للاتجاهات الاقتصادية للسلطة، وهو أمر طبيعى منتظر منهما. ومع هذا نجده (على سبيل المفارقة) تأييدا مشوبا بالنقد عندما يصدر عن قادة نقابة التجاريين[٢٥]، وهم الذين يعتبرون من الخبراء فى المسائل الاقتصادية، ويعبرون بالتالى عن آراء ذات قيمة[٢٦]. فى حين أن التطبيقيين يقبلون دون تحفظ السياسة التى تطبقها الحكومة حاليا. وفى حديث لأحمد عبد العزيز، الأمين العام لنقابة التطبيقيين، عبر عن رأيه فى سياسة الخصخصة والإصلاح الاقتصادى بقوله: «إن النقابة تؤيد كل إجراءات الحكومة فى صالح الشعب» (هكذا). وأضاف أن نقابة التطبيقيين ساهمت فى هذه التدابير بإنشاء «شركة التطبيقيين للأخشاب» التى وفرت لأعضاء النقابة عددا هاما من الوظائف[٢٧]. وبهذا تسهم نقابة التطبيقيين فى عملية التحرير الاقتصادى من خلال تحولها إلى صاحبة أعمال واستثمار أموالها فى شركات متنوعة والاشتراك فى مجالس إداراتها.

فى كلتا الحالتين، وسواء لجأ البعض إلى تنظير منافع «الجات» (مع إبداء بعض التحفظات التفصيلية) أو إلى مضاعفة «الانتقادات» الموجهة ضدها، فإن حل متاعب مصر يبدو قاصرا على تشجيع المشروع الخاص وتنمية التبادل[٢٨].

سادسا : الاستقلال والتعدد: حول طبيعة التنظيم المهنى

فى ربيع عام ١٩٩٥ نشبت مجابهة شديدة بين النقابات المهنية والسلطة حول أسلوب تنظيم الانتخابات المهنية، وكانت المجابهة من حيث الواقع تتعلق بالسيطرة على إدارة النقابات. واتخذت هذه المجابهة شكل المعارك القانونية، حيث قامت الحكومة بوضع أساليب جديدة لتنظيم الانتخاب وفرضت شروطا لصحته أكثر شدة من ذى قبل، بل واتسمت بعدم الواقعية فى أجزاء كثيرة منها، فى حين هاجمت المعارضة، ذات الطابع الإسلامى بالأساس، القيود التى فرضتها هذه الأحكام القانونية الجديدة. وكان لهذه المعركة طابع سياسى أساسا، والرهان فيها دار حول الديمقراطية فى إدارة النقابات. ولكنها لم تكن أبدا مناسبة تعبر فيها النقابات عن موقفها من الإصلاحات الاقتصادية الجارية.

كان يوجد دائما داخل النقابات، وخاصة فى أكثرها عددا وأكبرها أهمية اقتصاديا، تقليد يقضى بأن يكون رئيس النقابة رجلا قريبا من السلطة مرتبطا بها، وكثيرا مايكون وزيرا أو وزيرا سابقا. ولم يغير التيار الاسلامى من هذا الأمر المتبع.

ونوعية العلاقة التى تربط هاتين النقابتين بالسلطة تجد تفسيرا لها فى تاريخ كل منهما وطبيعة هويتهما. إذ يشرف على إدارة التطبيقيين رجال يفخرون بمشاركتهم فى الثورة وبصلتهم بالضباط الأحرار وبالسادات. ولهم إلى حد ما وضع سياسى هامشى، وارتباطاتهم أقوى على المستوى المحلى منها على المستوى القومى. أما فى نقابة التجاريين فالوضع مختلف، فهى تجمع بين صفوفها عددا كبيرا من المسئولين السياسيين وعشرات من النواب.

تم إجراء آخر انتخابات فى هاتين النقابتين عام ١٩٩٣، وكان من المفروض أن تجرى الانتخابات الجديدة خلال ربيع ١٩٩٥ أسوة بباقى النقابات(٢٩). وبالرغم من أن النقابتين ليستا ساحة نزاع سياسى ذى شأن، فإنهما- مثل باقى النقابات- تعانيان من صعوبة تنظيم هذه الانتخابات. إذ يبلغ عدد الأعضاء فى كل منهما حوالى نصف مليون عضو مما يستحيل معه عقد جمعية عمومية تجمع ٢٥٠ ألف شخص كحد أدنى. ومن المتوقع، تخطيا لهذه الصعوبة، أن يتم تشكيل لجان انتخابية فى مواقع العمل. ولكن لابد

فى هذه الحالة من حصر الأعضاء تبعا لمكان عملهم، وهو مالم يسبق إجراؤه ويستلزم الكثير من الوقت(٣٠).

يبقى أن نشير إلى أنه فى هذه المعركة، ظل هناك موضوعان بعيدين تماما عن دائرة النقاش ولم يتعرض لهما أحد هما: التعددية النقابية وحرية الانضمام للنقابة. ومن المدهش حقا أنه بالرغم من أن الخطاب السياسى يركز اهتمامه فى هذه المرحلة على الليبرالية وأهمية المجتمع المدنى، ويستمد المثل الذى يحتذيه، صراحة أو ضمنا، من الديمقراطيات الليبرالية الغربية، فإن هذين المبدأين لم يتعرضا أبدا للنقاش، إذ لم يشكك أحد فى مبدأ الانضمام الإلزامى أو فى وحدة البناء النقابى بالمرة.

وعلى الرغم من أن الحديث قد تطرق فى بعض الأحيان إلى موضوع التعدد النقابى، فإنه قد تناوله من زاوية تجزئة النقابات القائمة أكثر من زاوية تعدد التنظيم بالنسبة لنفس المهنة وقد نشرت جريدة الأهام أخيراً رأيا ينادى بتجزئة نقابة التجاريين إلى ثلاث نقابات واحدة لكل من المحاسبين والتجاريين بالمعنى الضيق وللمهن الملحقة،(٣١). وفى حديث مع سيد عبد الستار، الأمين العام لنقابة العلميين (من التيار الإسلامى) عبر عن تحفظه الشديد فى هذا الشأن. وهو يرى أن التعددية النقابية ستحول دون وجود تمثيل موحد للنقابة داخل المحافل الدولية مما يحقق ضررا بالغا.

ويبدو لى أن صعوبة تصور شكل تعددى للتنظيم النقابى، وهو الأمر المتفق عليه سواء لدى الحزب الحاكم أو لدى التيار الإسلامى، يعبر عن اتفاق، أشد عمقا مما يبدو، فى أسلوب أداء التنظيم النقابى لمهامه. والمهمة الأولى للتنظيم النقابى، كما ينصب عليها هذا الاتفاق، هى الوساطة بين السلطة والمجتمع. وفى مفهوم السلطة تقوم هذه الوساطة على إنابة ببعض المهام الاقتصادية والاجتماعية. وفى مفهوم القاعدة هى شفاعة يتوجه بها المسئولون النقابيون إلى السلطة لحماية موكليهم والدفاع عن مصالحهم.

xxx

إن نتائج الانتخابات البرلمانية التى جرت خلال الخريف الماضى تشير إلى مستقبل غير مطمئن بالنسبة للنقابات المهنية. ويتضح من قمع الإسلاميين على نطاق واسع وإلقاء القبض على العشرات من قادة النقابات المهنية، أن السلطة تسعى إلى إبعاد النقابات

تماما عن المسرح السياسى. وهناك احتمال قوى أن تؤدى الانتخابات المهنية القادمة إلى استعادة السيطرة على هذه النقابات.

وربما يقدم التطور الحالى تأكيدا لفكرة مؤداها أن الليبرالية الاقتصادية والاجتماعية تتوافق مع التسلط أكثر من توافقها مع التعددية السياسية. وفى نهاية الأمر يبدو أن الأسلوب الحذر الذى تتبعه نقابتا التطبيقيين والتجاريين، وليس أسلوب الإثارة الذى تتبعه نقابتا المحامين والمهندسين، هو الذى سيحدد نغمة الأحداث القادمة.

هوامش الدراسة

(١) راجع العرض الشامل للنقابات المهنية فى مصر Longuenesse (يظهر قريبا).

(٢) راجع Bianchi, 1989.

(٣) راجع Reid (1974), Moore (1974), Bianchi (1989).

(٤) راجع Bianchi (المرجع السابق)، وكذلك Waterbury (1983), ect.

(٥) من الممكن إضافة نقابة الفنانين المصورين، التى أنشئت فى نفس عام ١٩٧٦، ولكن هذه النقابة تدخل ضمن المهن الفنية بجانب الممثلين والموسيقيين.

(٦) كلمة commerciaux ترجمة غير دقيقة لكلمة «تجاريين» التى تشير فى الواقع إلى الحاصلين على بكالوريوس كليات التجارة. وهؤلاء يقابلون، إلى حد ما، فى التقليد الفرنسى، خريجى مدارس التجارة وأقسام الإدارة فى الجامعات وخريجى أقسام المحاسبة. ويعتبر التقليد الأنجلوسكسونى هو الأصل الذى استقت منه كليات التجارة أهميتها داخل النظام الجامعى المصرى.

(٧) تم فيما بعد ضم الحاصلين على دبلوم المعاهد التجارية المتوسطة، وذلك بموجب قانون صدر فى عام ١٩٨٠ (رقم ١٥٥ منشور فى الجريدة الرسمية رقم ٢٨ بتاريخ ١٥/٧/١٩٨٠). وفى عام ١٩٩٣ أصبح هؤلاء يمثلون أقل قليلا من ٢٠٪ من مجموع الأعضاء.

(٨) بيانكى– المرجع السابق ص ١١٩ ومابعدها.

(٩) أرقام أعلنتها النقابة عن آخر ١٩٩٤.

(١٠) نفس المصدر، راجع أيضا البيانات المنشورة فى التقرير الاستراتيجى السنوى للأهرام وفى مختلف الصحف.

(١١) لقد تم إلغاء هذا القانون أخيرا (راجع مجلة العمل العدد رقم ٢٨٥ الصادر فى يونيو ١٩٩٥ ص ٢٤ ومابعدها). ولايخلو هذا الإلغاء من مغزى، ويتعين بحثه على ضوء مايجرى حاليا داخل المنشآت. وراجع أيضا مايقوله سبيرينجبورج Springborg (1978) حول المجهودات التى بذلت من أجل ضم المهنيين إلى النقابات العمالية خلال فترة الستينيات.

(١٢) راجع أبحاث C.H. Moor, 1974 et 1980.

(١٣) راجع على سبيل المثال مجلة التطبيقيين عدد مايو ١٩٩١ «عاصفة يثيرها مهندس فى أسيوط حول المسئوليات التى يتولاها التطبيقيون» ص ص٢٠-٢٢).

(١٤) حديث مع أحمد عبد العزيز، أمين عام النقابة، فى ٩/٣/١٩٩٥.

(١٥) راجع فى العدد ٣٥ من مجلة التجاريين الحديث مع حلمى نمر حول هذا الموضوع.

(١٦) هذه المعاشات تضاف إلى تلك التى تدفعها الدولة والتى تتفاوت تبعا لأجر الوظيفة التى كان يشغلها المستحق.

(١٧) وفقا لإحصاءات الجهاز المركزى للتعبئة العامة والإحصاء بلغ فى عام ١٩٩١ عدد المستحقين للمعاشات ١١٧٦٠ فى نقابة التطبيقيين و١٧٦٠٠ فى نقابة التجاريين. وإذا كان العدد الأول قد اقترب فيما بعد من العدد الثانى، فلأن الزيادة فى عدد أعضاء النقابة الأولى كانت أسرع منها فى النقابة الثانية.

(١٨) فى عام ١٩٩٠ بلغت إيرادات نقابة التطبيقيين ١٦ مليون جنيه، منها ١٣ مليونا تحققت من إيراد الدمغة. وفى نفس السنة لم تتجاوز قيمة المعاشات المنصرفة ثلاثة ملايين من الجنيهات، فى مقابل ٩٨٠٠٠٠٠ جنيه مودعة كاحتياطى فى البنوك. (راجع مجلة التطبيقيين العدد ٥٥ فى مايو ١٩٩١).

(١٩) تضمن محضر اجتماع الجمعية العمومية لنقابة التطبيقيين المنشور فى العدد رقم ٦٥ الصادر فى يوليو ١٩٩٤ من مجلة التطبيقيين «توصيات» تتعلق بالأجور والعلاوات والترقيات الخاصة بالتطبيقيين العاملين فى الإدارات العامة ومنشآت القطاع العام.

(٢٠) مجلة التطبيقيين العدد رقم ٥٥ الصادر فى مايو ١٩٩١.

(٢١) مجلة التطبيقيين – نفس المصدر.

(٢٢) كانت نقابة المهندسين، ذات الاتجاه الإسلامى، هى أول من بدأ هذا النوع من النشاط المساعد فى مجال إنشاء المنشآت. ثم أخذت به نقابة العلميين (ذات اتجاه إسلامى) كما أخذ به أيضا التطبيقيون (الحكوميون).

(٢٣) راجع على سبيل المثال مجلة التجاريين العدد رقم ٣٢ الصادر فى أغسطس ١٩٩٤ والعدد رقم ٣٣ الصادر فى أكتوبر ١٩٩٤.

(٢٤) «الدور الغائب للنقابة وغياب التجاريين» فى مجلة «التجارى» التى تصدرها نقابة القاهرة، عدد فبراير ١٩٩٤.

(٢٥) راجع على سبيل المثال الافتتاحية الطويلة لحلمى نمر والمنشورة على مرتين فى العددين ٣٢ و٣٣ من مجلة النقابة.

(٢٦) يلاحظ البعض أن مهمة كليات التجارة هى تكوين أشخاص يصلحون لإدارة الاقتصاد مما يرسخ من النماذج الاقتصادية السائدة حاليا، ويستتبع منع التفكير الانتقادى للاقتصاد. فهل من الممكن أن نعتبر التحفظات التى تصدر عن بعض القادة (وخاصة فيما يتعلق بالتفكيك السريع للقطاع العام والتخلى الزائد عن الحد من جانب الحكومة) دلالة على وجود مقاومة لدى جيل نشأ فى ظل نموذج الاقتصاد الموجه للدولة؟

(٢٧) حديث مع أحمد عبد العزيز، أمين عام النقابة، فى ١٩٩٥/٢/١٥.

(٢٨) وبالرغم من المعارضة القوية التى تبديها النقابات الخاضعة للتيار الإسلامى ضد السلطة، فليس هناك مايؤكد ارتباطها بمواقف اقتصادية مختلفة راديكاليا.

(٢٩) جرت فقط الانتخابات المتعلقة بنقابات الصحفيين والمعلمين والمرشدين السياحيين.

(٣٠) يبدو أن نقابة التطبيقيين تقدمت بصفة غير رسمية بمشروع قانون يرمى إلى إجراء الانتخابات على مرحلتين، ويكون أعضاء الجمعية العمومية مفوضين عن القاعدة (هذه المعلومة تم الحصول عليها من النقابة). ومع هذا يبقى من اللازم حصر الأعضاء تبعا لأماكن عملهم.

(٣١) جريدة الأهرام فى ١١ أبريل ١٩٩٥.

قائمــة المراجــع

BIANCHI (Robert), Unruly corporatism, Egyptian associational life in the 20th century, New york, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 267.

LONGUENESSE (Elisabeth), "Pour une étude du "syndicalisme professionnel" en Egypte, entre identités socio-professionnelles floues et emprise corporaliste", a paraître dans EMA, CEDEJ, 1996.

MOORE (Clement H.), "Les syndicats professionnels dans l'Egypte contemporaine: l'encadrement de la nouvelle classe moyenne", Maghreb-Machrek, N° 64, 1974, P.p. 24-34.

MOORE (Clement H.), Images of Development, Egyptian Engineers in search of industry Cambridge, Mass., MIT Press, 1980, p. 252, (1e éd.).

REID (Donald), "The Rise of Professions and Professionnal Organization in Modern Egypt", Comparative Studies in History and Siciety, XVI/I, 1974, p. 24-57.

SPRINGBORG (Robert), "Orofessional Syndicates in Egyptian Politics, 1952-1970", IJMES, IX/3, 1978, P.p. 275-295.

WATERBURY (John), The Egypt of Nasser and Sadat, The Political Economy of Two Regimes, Princeton University Press, 1983, p. 475.

المبحث الثاني

الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية
ذات التوجه الإسلامى فى ظل
سياسات التحول الديمقراطى

د. علا أبو زيد
أستاذ العلوم السياسية
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة

مدخل

عندما اجتاحت الموجة الثالثة من التحول الى الديمقراطية العالم الحديث بداية من منتصف السبعينيات أصاب بعض رذاذها دولا فى المنطقة العربية ضمن ما اصاب من بلدان العالم. ومع امتداد الموجة الديمقراطية لتطول الاتحاد السوفيتى ودول اوروبا الشرقية فيما عرف بأحداث ١٩٨٩ – ١٩٩٠، انتشر المد الديمقراطى الى دول عربية أخرى كانت قد قاومت حكوماتها الموجة فى مدها الأول. ثم كان اعتماد المؤسسات المالية الدولية فى التسعينيات سياسة جعل التحول الديمقراطى والليبرالية الاقتصادية شروطا مسبقة لحصول الدول على المساعدات الاقتصادية منها، دافعا لمجموعة أخرى من الحكومات العربية لإتاحة هامش أوسع من التحرر السياسى والاقتصادى. ففى هذا العالم الذى تزايد فيه القبول بالقيم الديمقراطية تفاقمت اذن مشكلات الشرعية التى واجهتها الأنظمة العربية بصفة عامة، وضاعف منها فى الدول العربية الفقيرة بوجه خاص فشل حكوماتها فى الأداء الاقتصادى الكفء وعدم قدرتها على اكتساب الشرعية من هذه الزاوية. وفى محاولة منها لتجديد شرعيتها، واستجابة لمتطلبات الواقع السياسى والاقتصادى المحلى والدولى اندفعت حكومات العديد من الدول العربية على طريق إتاحة مزيد من الحرية السياسية لقوى المعارضة داخلها.

وكانت مصر من الدول العربية التى سبقت على درب التحول الديمقراطى. فبعد مضى ربع قرن من تسيد مفهوم التنظيم الواحد على أثر قرار حل الأحزاب السياسية فى

يناير ١٩٥٣ كان قرار العودة الى التعددية الحزبية فى نوفمبر ١٩٧٦، والتى تعتبر أحد أهم المظاهر التنظيمية للعملية الديمقراطية. ومنذ ١٩٧٦ عرفت مصر الانتخابات النيابية بصفة دورية، وصاحب هذا سماح النظام بقدر غير مسبوق من تبنى المفاهيم وممارسة الاجراءات التى تتعلق بالفكرة الديمقراطية(١). ولحقت الاردن بمصر على درب التحول الديمقراطى عندما استجابت الحكومة للأزمة الاقتصادية- الاجتماعية التى انفجرت فى ربيع ١٩٨٩(٢) بإتاحة هامش من الانفراج السياسى كان اول مظاهره السماح بإجراء انتخابات نيابية فى نوفمبر من عام ١٩٨٩ كانت الاولى بعد اثنين وعشرين عاماً من التوقف. وتلى الانتخابات تشكيل لجنة موسعة لاعداد مشروع ميثاق وطنى اردنى انتهت فى ديسمبر عام ١٩٩٠ الى وضع وثيقة من تسعة فصول اكدت فى الفصل الخاص بالتعددية السياسية على الحق فى تكوين أحزاب سياسية ودعت الى الديمقراطية وحكم القانون. ثم تكرست التعددية الحزبية قانوناً بصدور قانون الأحزاب السياسية رقم ٣٢ لعام ١٩٩٢ وذلك بعد أكثر من ثلاثين عاماً من حظر نشاط الأحزاب فى عام ١٩٥٨(٣).

وكانت الجماعات الاسلامية على رأس القوى التى افادت من لجوء حكومتى مصر والاردن الى تخفيف قبضتهما على المعارضة واعتماد الانتخابات كإحدى وسائل تحديد الشرعية. فلقد ادى مناخ المصالحة مع قوى المعارضة فى مصر الى تزايد الوجود المؤثر للاخوان المسلمين خاصة، وذلك على مسرح المجتمع المصرى فأصدروا الصحف والمجلات وافتتحوا المدارس وأنشأوا المؤسسات الاقتصادية والمالية. وفى عام ١٩٨٤ خاضوا انتخابات مجلس الشعب بالتحالف مع حزب الوفد الجديد فحصلوا على اثنى عشر مقعداً. وفى عام ١٩٨٧ شكلوا تحالفاً اسلامياً مع حزبى الاحرار والعمل فزادوا من عدد مقاعد البرلمان التى حصلوا عليها ووصلوا بها الى اثنين وثلاثين مقعداً.

وفى الأردن فاز المرشحون المسلمون الذين خاضوا الانتخابات عام ١٩٨٩ رافعين شعارات مثل «الاسلام هو الحل»، و «القرآن دستورنا» بأربعة وثلاثين مقعداً من أصل ثمانين مقعداً فى البرلمان الاردنى (اثنان وعشرون مقعداً للاخوان المسلمين واثنا عشر مقعداً لمرشحين إسلاميين آخرين). وفى الانتخابات المحلية لمدينة الزرقا عام ١٩٩٠ فاز الاخوان المسلمون بتسعة من مقاعد المجلس العشرة. وفى يونيو من نفس العام فازوا بأربعة من المقاعد التسعة لمجلس محلى مدينة الرصيفة، وفى ذات الشهر أُنتخب نائبهم

عبداللطيف عربيات رئيساً للبرلمان، وفى يناير ١٩٩١ دخلوا الحكومة بخمس وزارات، وفى الانتخابات النيابية لعام ١٩٩٣ فاز الاسلاميون بستة عشر مقعداً(٤).

وكان تزايد قبول الحركات الاسلامية بقواعد اللعبة الديمقراطية كما أفرزتها التجربة الغربية والذى تمثل فى إسهامها فى تجربة التعددية الحزبية وفى مشاركتها فى العملية الانتخابية وخوضها التجربة البرلمانية مستدعياً لسؤال اضحى يطرح بإلحاح فى أوساط الباحثين، وفحواه هو عن مدى التواؤم بين الاسلام والديمقراطية. ويرى العديد من الباحثين الذين اهتموا بطرح هذا السؤال والاجابة عليه أنه إذا كانت هناك عقبات سياسية واقتصادية وثقافية تواجه عادة عملية التحول الديمقراطى فى البلدان النامية، فإن العقبة الكئود المانعة للتحول الى الديمقراطية فى البلدان الاسلامية هى فى المقام الأول ثقافية تتعلق بتعاليم الاسلام، ان لم تكن كلها، فعلى الأقل ذلك الجانب منها الذى ينبذ الفصل بين الدين والسياسة، فيفرض أن تكون الشريعة المنزّلة هى دستور البلاد ويجعل المشاركة السياسية مرتبطة بالانتماء الدينى ويفترض ضرورة التزام حكامها المسلمين بقواعد الإسلام، فتضحى العقيدة الدينية من ثم هى مصدر الشرعية السياسية والحكومية، وفى هذا تناقض مع المقدمات المنطقية للديمقراطية الغربية قيماً وممارسة(٥).

ولكن اذا كانت المفاهيم السياسية فى الاسلام تتنافى مبدئيا وكلياً مع مقدمات الفكرة الديمقراطية، فكيف يمكن اذن تفسير قبول قيم الديمقراطية وممارساتها من قبل قطاع لا يستهان به من المفكرين الاسلاميين ومن الحركات الاسلامية على حد سواء وذلك فى البلدان العربية التى تبنت مؤخراً سياسات التحول الديمقراطى؟ هل هذا الاعلان عن الالتزام على مستوى الفكر والحركة بالمشاركة فى التجربة الديمقراطية لا يحمل بذاته معانى الولاء لها ولا يعدو ان يكون سياسة مرحلية تتبعها الحركات الاسلامية ومناصروها من المفكرين الاسلاميين طالما ظلت هذه الحركات خارج السلطة ثم ما يلبثون ان يتخلوا عنها اذا ما وصلت تلك الحركات الى حكم البلاد، أم أن هذا الالتزام قد يعنى ببساطة أنه توجد فى الإسلام مبادىء ومفاهيم تتسق مع لب الفكرة الديمقراطية يمكن التمسك بها والعمل على تنميتها بحيث لا تضحى العناصر الأخرى المعوقة عقبات تمنع بالضرورة عملية التنمية الديمقراطية؟

فى محاولة لاستشراف اجابة على هذا السؤال تدرس هذه الورقة ابعاد الوظيفة العقيدية لحزبين يشكل الاسلام اطارهما العقيدى وقد قبلا فى ذات الوقت العمل السياسى التزاماً بقواعد اللعبة الديمقراطية كما تطرحها الخبرة الغربية وهما حزب جبهة العمل الاسلامى فى الاردن وحزب العمل فى مصر. وتصل الدراسة الى هدفها من خلال تحليل فكر الغايات وفكر الممارسة كما تعرضه ادبيات الحزبين ممثلة فى كتابات اعلامهما وأقوالهم فضلاً عن انظمتهما الاساسية وبرامجهما الانتخابية.

أولاً: حزب جبهة العمل الإسلامى

١) العلاقة بين الحزب وجماعة الاخوان المسلمين: مدخل لفهم البناء العقيدى للحزب

إن جبهة العمل الإسلامى هى حزب حديث النشأة تقدم بطلب التأسيس الى وزارة الداخلية الاردنية فى ١٨ اكتوبر ١٩٩٢، أى بعد اسبوع واحد من سريان العمل بقانون الأحزاب السياسية، وحصل على الترخيص القانونى فى ١٨/١٢/٩٢(٦). ويعتبر مولد هذا الحزب اهم تطور تنظيمى طرأ على جماعة الاخوان المسلمين فى الاردن منذ حصولها على الترخيص بالعمل كجمعية خيرية عام ١٩٤٦.

فرغم ان الفكرة الاساسية وراء انشاء هذا الحزب كانت هى تشكيل «جبهة» واسعة تضم مختلف العاملين من اجل تطبيق الشريعة الاسلامية فى البلاد، ورغم ان قادة الحزب يؤكدون فى تصريحاتهم على ضرورة عدم الربط الآلى بين الحزب وجماعة الاخوان، الا ان الصلة بينهما تظل وثيقة وغير قابلة للتجاهل. ففكرة انشاء هذا الحزب جاءت فى الاساس على شكل مبادرة من داخل جماعة الاخوان المسلمين نفسها بعد نجاح اعضائها فى الانتخابات النيابية لعام ١٩٨٩، وتضم قائمة مؤسسى الحزب جميع النواب الاثنين والعشرين الممثلين للاخوان المسلمين فى برلمان ١٩٨٩(٧). ورغم ان الحزب كان ومازال يضم بعض الاسلاميين المستقلين، الا أن الأحداث التى تلت تأسيسه مباشرة والتى أدت الى انفصال عدد معتبر من هؤلاء المستقلين عنه، احتجاجاً على ما اعتبروه محاولة من الاخوان لفرض وصايتهم على الحزب، انهت عملا صفته المنشودة كحزب نوعى يضم كافة التيارات الاسلامية وأكدت كونه ذراعا سياسيا للإخوان المسلمين(٨).

ويرى المحللون ان صيغة حزب جبهة العمل الاسلامى هى محاولة سياسية بارعة من قبل الاخوان لمواءمة بنيتهم التنظيمية لمتطلبات المرحلة السياسية الجديدة فى الاردن. فمرحلة الانفراج الديمقراطى بعد ١٩٨٩ باتت تفرض قواعد جديدة للعبة السياسية على رأسها اعتماد التعددية السياسية والحزبية واحترام كافة القوى السياسية الفاعلة فى الساحة للقواعد الدستورية والقانونية الجديدة المنظمة للعمل السياسى. وفى مواجهة المتطلبات الجديدة للعمل السياسى فى هذه المرحلة وجدت جماعة الاخوان نفسها امام معضلة الاختيار بين الاحتفاظ بوضعها كجماعة عقيدية هى جزء من حركة إسلامية واسعة ومنتشرة عربيا وإسلاميا وعالميا غايتها الدعوة الإسلامية بالمعنى الشامل فلايكون لها دخل بالعمل السياسى، وبين أن تعيد تسجيل نفسها كحزب سياسى حتى يمكنها العمل السياسى داخل الاردن ولكنها فى هذه الحالة ستكون مضطرة للخضوع فى نشاطها وبرامجها للقواعد الوضعية السياسية والقانونية التى تبناها النظام حديثا، فتلتزم مثلاً باحترام التعددية السياسية والفكرية بعد ان كانت هى الجماعة الوحيدة المسموح لها بالعمل على الساحة الاردنية بعد حظر نشاط الاحزاب عام ١٩٥٨؛ وتلتزم كذلك بالدستور والميثاق الوطنى وقانون الاحزاب السياسية بما يرتبه هذا من قيود على الجماعة فى تطبيق برنامجها العقائدى. ويكفى ان نشير هنا الى ان الميثاق الوطنى على سبيل المثال يفرض على الحزب السياسى الا يرتبط ماليا او اداريا بأى تنظيم خارج الاردن. وكان خيار الجماعة للخروج من مأزق مواجهة واقع المرحلة السياسية الجديدة هو السعى نحو تشكيل حزب يكون ذراعها السياسى فيلتزم بالوظيفة العقيدية للجماعة فى ذات الوقت الذى يحترم فيه قواعد وضوابط اللعبة الديمقراطية للمرحلة الجديدة عند تنفيذه هذه الوظيفة. وهكذا تم تأسيس حزب جبهة العمل الاسلامى لتكون وظيفته والغاية من قيامه هى التمكين للإسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة ولكنه فى ذات الوقت يعلن فى عمله السياسى التزامه بالدستور والميثاق الوطنى وقانون الاحزاب السياسية[٩]، أى بقواعد اللعبة السياسية المتبعة فى النظم الديمقراطية.

واذا كان لا يجوز فى ضوء الحقائق السابقة اعتبار هذا الحزب كما لو كان مجرد نسخة كربونية من جماعة الاخوان المسلمين اذا ما اخذنا فى الاعتبار الوجهة التنظيمية، فإن هذا لا ينفى ان الحزب من الوجهة العقيدية يعتبر امتداداً لتجربة الإخوان فى الاردن

ولإرثهم السياسى ولوظيفتهم العقيدية. ففى تصريح لاسحاق الفرحان امين عام الحزب يعرف فيه الجبهة ويحدد العلاقة بينها وبين جماعة الاخوان يقرر أن الجبهة مشروع سياسى اردنى تشكل وفق قانون الاحزاب الاردنى والدستور والميثاق الوطنى الاردنى، ولذلك ينبغى ان لا نربطه رأسا بجماعة الاخوان المسلمين فى الاردن (فالجماعة) ليست حزباً سياسيا فهى تعنى بالدعوة الى الإسلام الشامل وتطبيقه فى جميع مناحى الحياة، اما الحزب فهو محاولة سياسية معاصرة لإيجاد قالب عمل إسلامى مرن شامل لجميع المواطنين الذين يؤمنون بالفكر الاسلامى والثقافة الاسلامية كحل للمشكلات والتحديات التى تواجهها أمتنا، والذين ينادون بالعودة الى الذات وهوية الأمة العربية الإسلامية ويبتغون المشروع النهضوى العربى الإسلامى.(١٠) فالتصريح يشى بما لا يدع مجالا لشك بالرابطة بين الجبهة والجماعة على المستوى العقيدى ويلمح الى ان الاختلاف بينهما هو على المستوى الهيكلى التنظيمى وحسب(١١). وهذه الرابطة لابد وأن تنعكس بالضرورة على البناء العقيدى للحزب وتجعل المكون الدينى عنصرا رئيسيا فى تشكيل عقيدة الحزب السياسية، وفى كيفية ترجمتها الى واقع وممارسة.

٢- الثوابت العقيدية لحزب جبهة العمل الإسلامى: الغاية، والوظيفة، وأسلوب الأداء

فى تصريح لاسحاق الفرحان امين عام الحزب أوجز فى عبارة جامعة هوية الحزب وعقيدته التى تتشكل بهما غاياته واسلوب ادائه فقال ان الجبهة حزب «اسلامى» يجمع المواطنين للعمل السياسى من «منظور اسلامى». ويأتى الخطاب العام للحزب ليؤكد على هذا المعنى محدداً ان هدف الحزب والغاية من قيامه هما التمكين للشريعة الإسلامية وان وظيفته من ثم تضحى هى العمل على اقامة الدولة ومؤسساتها على أسس مشتقة من العقيدة الاسلامية، ففى استعراض للثوابت التى ينطلق منها الحزب يؤكد النظام الاساسى للجبهة انها تنطلق فى عملها من الايمان بالواجب الشرعى فى الدعوة الى الله ونصرة الإسلام، وان غايتها تحقيق واقعية الإسلام فى مختلف شئون الحياة وتأكيد الممارسة السياسية الملتزمة بأخلاق الإسلام وتفعيل الجهود السياسية فى التوجه نحو تطبيق الشريعة الإسلامية(١٢).

ولكن من الملاحظ على خطاب الحزب انه يزاوج دائماً بين هذا الوعى بهويته وثوابته ووظيفته العقيدية من جانب وبين ادراكه لمعطيات اللحظة التاريخية التى يعايشها

والتى تتسم بصعود الفكرة الديمقراطية محلياً ودولياً من جانب آخر. فأمين عام الحزب يعدد ضمن مبررات انشاء الحزب واقع مرحلة الانفتاح الديمقراطى فى الاردن والمناداة بالتعددية السياسية والحزبية على اسس جديدة نظمها قانون الاحزاب. ثم هو يشير بعد ذلك الى البعد الدولى الذى يفرض ترشيد مسيرة الصحوة الإسلامية كى لا تقع فى مطبات العنف المضاد، ويخلص من هذا الى ان حزب الجبهة عليه ان يسهم فى ترسيخ مسيرة الشورى والديمقراطية (لاحظ المزاوجة بين المصطلحين) داخل الاردن ليبرز للمجتمع الدولى الوجه المشرق المعتدل للعمل الإسلامى السياسى(١٣). ومن ثم نجد الحزب يحرص على ان يعكس خطابه السياسى وعيه هذا بما يفرضه صعود الفكرة الديمقراطية على صياغته لثوابت معتقداته ووسائل عمله المؤدية الى تحقيق وظيفته العقيدية. فالبرنامج المعلن للحزب يعتمد خطاباً يؤكد احترام الجبهة للقيم الديمقراطية المنسجمة مع «العقيدة الإسلامية» ولأساليب سلمية فى عمله السياسى الهادف الى تحقيق غاياته العقيدية(١٤).

ويميز برنامج الحزب بين اهداف استراتيجية تتعلق بالامة الإسلامية ككل، وبين اهداف خاصة بالمجتمع الاردنى تحديداً. ولكن على كلا الصعيدين يبدو واضحاً حرص الحزب على تطوير خطاب فكر وحركة يتواءم مع القيم والاساليب الديمقراطية. اما على صعيد الاهداف الاستراتيجية فنجد خطاب الحزب يتكلم عن اهداف عامة وغايات كبرى لها طابع عقيدى واضح فيجعل رأس الغايات الكبرى استئناف الحياة الإسلامية والسعى الى تطبيق الشريعة الإسلامية فى مختلف ميادين الحياة. ثم تدور باقى الاهداف العامة حول معانى الدفاع عن كرامة الانسان وحقوقه وحرياته وعن سيادة القانون وكذا التنمية الشاملة من «منظور اسلامى» وترسيخ المنهج الشورى/ الديمقراطى والسعى نحو تحقيق وحدة الأمة الإسلامية ومقاومة نفوذ الاستعمار الأجنبى وإعداد الأمة لجهاد أعدائها من الصهاينة والمستعمرين. وتجعل ادبيات الحزب من خدمة القضية الفلسطينية عنوانا من عناوينها الرئيسية(١٥).

اما اهداف الحزب التى يخص بها المجتمع الاردنى فتدور هى الاخرى حول معانى الحرية والشورى والديمقراطية واحترام التعددية السياسية والحزبية وحماية حقوق الانسان وكذا ضمان الحوار العقلانى وتشجيعه مع جميع الفئات السياسية فى المجتمع الاردنى.

فأمين عام الحزب يؤكد على ضرورة توفير الحق فى حرية الرأى والتعبير لجميع المواطنين واحترام الرأى المخالف ويؤكد على حتمية استخدام الوسائل السلمية فى ايصال الرأى ويدين العنف والارهاب الفكرى بل انه يعدد بين اهداف الحزب الخاصة العمل على توفير الحرية الدينية للجميع وكأنه ينفى عن حزبه سمة الحزب الدينى الضيق، ويدعو كذلك الى محاربة النزعات الانقسامية بكافة صورها الطائفية والعرقية والاقليمية والقبلية بما يحقق الوحدة الوطنية. ويشير برنامج الحزب ايضاً فى عبارات واضحة الى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ويعدد معانى العدالة الاجتماعية واحترام الملكية الفردية وتوفير تكافؤ الفرص ومحاربة الفساد، وان كان يحرص على ان يذكر بأن هذه الحقوق تجد اصولها فى مبادىء الدين الإسلامى. ويفرد البرنامج فقرة خاصة للمرأة فيؤكد على احترام حقوقها وعلى أهمية دورها فى تطوير المجتمع وعلى ضرورة افساح المجال امامها للمشاركة فى الحياة العامة وازاحة العراقيل المعوقة لبروز قيادات نسائية فى العمل السياسى، وان كان يشترط سياجا «من الفضائل الاسلامية» يحيط بمشاركة المرأة فى الحياة السياسية ولكن دون تفصيل فى مدى وماهية المقصود بذلك[١٦]. وهذه القضايا كلها والتى يدرك الحزب انها عناوين بارزة فى الموجة الثالثة من المد الديمقراطى يحرص فى ذات الوقت على ان يؤكد مراراً وتكراراً انها تجد اصولها فى مبادىء الدين الإسلامى.

وترد على الخطاب العام للحزب الخاص باهدافه العامة والخاصة اكثر من ملحوظة هامة لها دلالتها فيما يتعلق بتطوير الحزب لخطابه السياسى كى تلتقى فيه ثوابته العقيدية مع متطلبات العملية الديمقراطية.

١) فالدعوة الى ضرورة احترام سيادة القانون لها دلالة لا يمكن اغفالها فى هذا المقام، ذلك رغم انها تدعونا الى التأمل فى كيفية المواءمة بين هذه الدعوة وبين المطالبة بسيادة الشريعة الإسلامية كغاية أسمى للحزب. كذلك المزاوجة الدائمة فى خطاب الحزب بين الديمقراطية والشورى تصب فى نفس المعنى، حيث الملاحظ ان الحزب لا يظهر الحساسية التى تعبر عنها حركات إسلامية أخرى تجاه الديمقراطية بدعوى انها مفهوم غربى وافد فتحرص هذه الجماعات - دون الحزب- على تأكيد

استـخـدام مـصطلح الشـورى فى خطابهـا وتجـاهل - بل وحـتى رفض - مـصطلح الديمقراطية.

ثم يأتى ادراج ترسيخ الوحدةالوطنية كهدف محدد للحزب بمثابة المحاولة الواضحة للمزج بين الايمانات العقيدية للحزب من جانب وعناوين خاصة بقضايا حقوق الانسان كما تتبناها الاسرة الدولية فى الوقت الراهن كبعد هام للفكرة الديمقراطية. فاذا كان تأكيد قادة الحزب على ان الوحدة الوطنية انما تنطلق فى عقيدتهم من المرجعية الفكرية الإسلامية حيث الإسلام دين المساواة ورفض التمييز بين الناس بسبب العنصر أو العرق أو اللون او الدين، واذا كانوا يبررون دعوتهم الى نبذ التعصب بانها دعامة هامة للأمن الوطنى والذى له اولوية قصوى فى الشريعة الإسلامية[١٧]، فإن هذا لا ينفى انهم بتركيزهم على هذا الهدف انما يعزفون على عناوين أضحت لها أولوية عظمى فى الفكر والممارسة الغربية.

ولا يفوت الحزب فى هذا المقام ان يحدد موقفه العقيدى من المسيحيين بطريقة تنفى عنه صفة الحزب الدينى الضيق، وهى الصفة التى تتنافى مع المفاهيم الديمقراطية. فتؤكد ادبيات الحزب فى معرض حديثها عن الوحدة الوطنية على الدور البارز الواجب على النصارى العرب القيام به فى التصدى للهجمة الصليبية الغربية على الامة الإسلامية[١٨]. ويبرر امين الحزب توقعه اضطلاع النصارى بهذا الدور بإنتمائهم الحضارى للأمة الإسلامية. فأمة العرب (مسلمين ومسيحيين) هويتها الحضارية إسلامية، والعربى المسيحى وان كان غير مسلم عقيدة فهو مسلم ثقافة وفكرا وحضارة، فانتماؤه الحضارى هو للأمة الإسلامية وليس للامة الغربية[١٩]. وربما سيراً على نفس الخط الهادف إلى نفى سمة الحزب الدينى الضيق عن الجبهة صرح رئيف نجم نائب الأمين العام بأن عضوية الحزب مفتوحة امام المسلمين والمسيحيين على حد سواء[٢٠].

٢) اشارة برنامج الحزب الى الجهاد ضد المستعمرين وضرورة توحيد الأمة لمقاومة النفوذ الاستعمارى الغربى،وكذا تأكيد ادبيات اخرى للحزب على محورية المواجهة الحضارية بين الأمة الإسلامية والغرب حيث يحول هذا الاخير بينها وبين تأدية وظيفتها الحضارية فى قيادة البشرية[٢١]، وان كان من الثوابت العقيدية للجبهة، الا ان تصريحات اخرى للأمين العام تشير الى ان هذه المواجهة الحضارية ليست ابدية وفقا

لعقيدة الحزب، بل هى وليدة اسباب محددة اذا مازالت او تغيرت يمكن ان يبدأ عهد جديد من التواصل مع الغرب(٢٢).

٣) المكانة الرئيسية التى تحظى بها القضية الفلسطينية فى ادبيات الحزب وان كانت تجد بعض تفسيراتها فى تسيد الاصول الفلسطينية لكتلة معتبرة من أعضاء الحزب وفى تجذر التعاون والمساندة بين الاخوان الاردنيين وحركة المقاومة الفلسطينية (التى شارك فيها بجدية أمين عام الحزب نفسه) وفى ايمان الحزب بأهمية تحقق الوحدة الاندماجية بين الشعبين مستقبلا لانها تحقق مصلحتهما معا، الا ان الاطار الاشمل الذى ينبع منه اهتمام الحزب بالقضية يظل اطاراً عقيديا حيث الاشارة الدائمة الى البعد الإسلامى للقضية، ففلسطين هى ارض المسجد الاقصى والمقدسات، وخدمة القضية هى عمل جهادى إسلامى ويصب فى مقاصد الشريعة الإسلامية(٢٣).

وعندما تنتقل ادبيات الحزب لرسم تصوره لماهية الوسائل التى يعتمدها فى نشاطه الذى يستهدف تحقيق اهدافه الاستراتيجية والخاصة يبرز واضحا ايضاً حرص الحزب على ابراز تمسكه بقواعد اللعبة الديمقراطية. فهو اذا كان يهدف الى تغيير الواقع القائم وصولا الى المجتمع الإسلامى كغاية عقيدية كبرى فإنه يتوسل الى هذا بأسلوب التدرج والمشاركة الايجابية فى جميع مجالات العمل العام وخوض غمار الانتخابات البلدية والبرلمانية والنقابية وغيرها، وكذا عن طريق السعى الى تعديل التشريعات الحالية ،عبر القنوات الديمقراطية، سواء من موقع المعارضة أو عن طريق المشاركة فى الحكومة. ثم ان الجبهة تعتمد ايضا اسلوب التنشئة السياسية للتمكين لوظيفها العقيدية، فتؤكد على ضرورة الاهتمام باندية الشباب والمراكز الثقافية والتجمعات الرياضية والنقابات والاتحادات. كما يبدى الحزب وعيا بأهمية الاتصال المباشر بالجماهير من خلال القنوات الثقافية والاعلامية التى تنقل رسالة الحزب ومفاهيمه العقيدية. ويشير قادة الحزب فى هذا المقام الى اهمية المحاضرات والندوات والمؤتمرات والمهرجانات واصدار الكتب والنشرات والمجلات والصحف، وانشاء مراكز الابحاث العلمية المتخصصة التى تعد الدراسات اللازمة لارشاد الحزب حول كيفية تنفيذ اهدافه(٢٤).

ويمكن اجمال وسائل العمل السياسى التى يؤمن بها الحزب فى قنوات ثلاث «مشروعة» كلها. اما القناة الاولى فهى قناة العمل الاجتماعى والاقتصادى والثقافى والتربوى الذى يستهدف الجماهير مباشرة برسالة الحزب العقيدية الإسلامية. ثم يأتى العمل النيابى كقناة ثانية يستخدمها الحزب لأداء عمله ورسالته. أما القناة الثالثة فهى قناة العمل السياسى سواء من موقع المعارضة البناءة أو من خلال المشاركة فى السلطة التنفيذية(٢٥) . وفى اشارة واضحة الى قبول الجبهة المشاركة فى حكومة «غير إسلامية» كاحد اساليب العمل على تغيير الواقع القائم من خلال قنوات العمل السياسى المشروعة- وذلك على خلاف الموقف الذى تتخذه تيارات اسلامية اخرى- صرح ممثلو الحزب انهم غير راضين عن التشكيل الوزارى الاخير فى الاردن وانهم كانوا يتوقعون ان يستدعوا للمشاركة فى التشكيل الوزارى(٢٦) . ولا يفوتنا فى هذا المقام ان نشير الى أن الاخوان المسلمين فى الاردن كان لهم سبق المشاركة فى الحكومة وان كانوا قد اصروا على وزارات معينة تمكنهم من تحقيق وظيفتهم العقيدية وعلى رأسها الاعلام والتعليم(٢٧) .

وفى تفصيل للمشروعات التى ينتوى الحزب تنفيذها حلاً لمشكلات المجتمع تظهر مجددا حساسية الحزب للاستجابة للاطار الديمقراطى للعمل السياسى مع عدم التخلى عن المعالم الرئيسية لاهدافه العقيدية. ففى عرض مفصل لهذه المشاريع حدد اسحاق الفرحان انها تعد ترجمة لشعار «الإسلام هو الحل» الى برامج قابلة للتنفيذ هدفها حل المشكلات التى تواجه المسلمين من منظور إسلامى يطبق فقه الآيات والأحاديث على معطيات الواقع(٢٨) . اما المشاريع(٢٩) فهى موزعة على أربعة أصعدة: الصعيد المحلى، والقضية الفلسطينية، والصعيد العربى والاسلامى ثم الصعيد العالمى.

اما مشاريع الصعيد الاردنى فتدور حول اربعة محاور، اولها محور التشريع باتجاه أسلمة القوانين مع التأكيد على ضرورة مراعاة التدرج والمرحلية. وتجدر الاشارة الى أن امين الحزب قد صرح فى مقام آخر بأن أسلمة القوانين لابد إن تتم بالطرق السلمية وبالحوار والإقناع(٣٠) . ثم هناك المحور السياسى ويتضمن عناوين عدة أبرزها الحريات العامة وحقوق الانسان وترسيخ الشورى والديمقراطية ومشروع الوحدة الوطنية. ثم المحور الاقتصادى ويتناول مشاريع التنمية من منظور إسلامى بتفعيل قطاعات الزراعة

والصناعة والتجارة مع الدول العربية. ثم المحور الاخير وهو المحور الاجتماعى الثقافى ويضم مشروعات خاصة بالتعليم وإسلامية المعرفة وقضايا السكن والتأمين الصحى والطبقات العاملة والشباب والمرأة. اما صعيد القضية الفلسطينية فيتضمن مشروعات لدعم الانتفاضة والتصدى للتطبيع وتحرير فلسطين. وعلى الصعيد العربى الإسلامى ترد الاشارة الى مشاريع لانجاز الوحدة العربية. اما على الصعيد العالمى فالاهتمام يذهب الى مشاريع التصدى للهيمنة الخارجية وعمليات التغريب والتصدى للنظام العالمى الجديد ومقاومة الاستعمار وقيام جبهة المستضعفين فى الارض ضد قوى الاستكبار العالمى، وفى ايجاد نظام إسلامى عالمى بديل للنظام العالمى الغربى الاستعمارى.

والملاحظ ان الورقة التى ورد فيها الحديث عن هذه المشاريع انما تعدد عناوين المشاريع وحسب، وهى مؤشرات بالتأكيد على التوجهات العقيدية للحزب، وهنا تكمن اهميتها الوحيدة، على الاقل حتى الوقت الراهن، حيث انها لم تحول الى برامج يمكن تنفيذها. والواقع ان امين الحزب يعول على مركز المعلومات والدراسات والابحاث الإسلامية الذى يتبع الحزب لترجمة عناوين المشاريع هذه الى حلول وبرامج واقعية ملموسة من خلال دراسات تهدف الى تنمية فقه الواقع(٣١).

واذا تركنا غايات الحزب واساليب العمل التى ارتآها سبلاً لتحقيق تلك الثوابت وكما تصوغها ادبياته وانتقلنا الى واقع الممارسة لنختبر مدى التزام الجبهة عملا بالاطار النظرى الذى صاغته ادبياتها، فلسوف نلحظ قدرا معتبرا من الثبات. واذا كان اهتمام الجبهة العملى فى الفترة التى تلت تأسيس الحزب فى نهاية ١٩٩٢ قد تمحور بصورة اساسية حول القضية الفلسطينية، ربما بتأثير ظروف المسيرة التفاوضية مع اسرائيل، الا ان الجبهة حرصت من خلال تعاملها مع هذه القضية على اظهار استمرارية فى الاهتمام بالغايات والقضايا العقيدية الاخرى التى نصت عليها ادبيات الجبهة وكذا بأساليب الأداء التى التزمت بها. فبرغم ان برنامج الحزب فى انتخابات نوفمبر ١٩٩٣ قد تمحور اساسا حول شعار «الإسلام هو الحل»، الا ان القضية الاساسية التى خاضت الجبهة الانتخابات على اساسها كانت هى رفض أية تسوية تتضمن الاعتراف بإسرائيل دولة أو بالتنازل لها عن اى شبر من ارض فلسطين(٣٢) . وفى تبرير الجبهة لموقفها المبدئى هذا، نلمح

بوضوح مدى تأثير هويتها العقيدية حيث اشار خطابها الى خصوصية فلسطين بوصفها ارض المقدسات الإسلامية، وانه من وجهة نظر «دينية- عقيدية، وسياسية فإن الولاية الدينية والسياسية عليها لا تكون الا للعرب المسلمين. ولم ينس النائب حمزة منصور الناطق باسم الحزب ان يلوح فى تصريحاته بالعناوين الدينية حيث اكد ان الاستجابة للعملية السلمية تُعد خطيئة بينة، كما ساوى عضو الحزب الشيخ النائب عبدالمنعم أبو زنط بين الاستفتاء على عملية السلام والاستفتاء على الزواج من الاخت واكد ان الأول مثله مثل الثانى لا يجوز لان الحالتين تمثلان استفتاء على فريضة شرعية(٣٣).

وبمناسبة توقيع معاهدة السلام الاردنية- الاسرائيلية فى اكتوبر ١٩٩٤ اصدر الحزب بيانا اعتبر فيه يوم التوقيع يوما اسود فى تاريخ الأمة الاسلامية، واكد مجددا اعتراضه التام على المعاهدة ورفضه القاطع للسلام مع «الصهاينة»، على اساس عقيدى يتمثل فى كونهم يحتلون المقدسات الإسلامية ويدنسونها، واكد الحزب موقفه الثابت المتمثل فى ان السلام لن تصنعه المعاهدات وانما سيفرضه الحل الجذرى المتمثل فى استعادة المقدسات الإسلامية(٣٤).

ورغم معارضة الجبهة لتطورات عملية السلام مع اسرائيل ولموقف السلطة الاردنية الا انها فى تعبيرها عن معارضتها لم تتجاوز السقف الدستورى المشروع. ولقد حرص الناطق الرسمى للحزب على التأكيد فى هذا المقام على ان الجبهة هى حركة معارضة بناءة تهدف الى خدمة الوطن والالتزام بالدستور وعلى ان المعارضة للعملية التفاوضية ستكون بالتزام الطرق القانونية والدستورية؛ واكد أيضا امين عام الحزب على أن الموقف السياسى للجبهة هو المعارضة السياسية بالوسائل الديمقراطية لعملية المفاوضات(٣٥). ولقد تراوحت بالفعل اساليب تعبير الجبهة عن معارضتها للعملية التفاوضية بين اصدار التصريحات الصحفية(٣٦)، والبيانات المعارضة(٣٧) وعقد لقاءات مع المسئولين مثل ولى العهد ورئيس الوزراء(٣٨)، ورفع مذكرات تشرح وجهة نظرهم الى السلطات(٣٩)، وإلقاء الخطب فى المساجد لابداء الرأى فى العملية(٤٠)، والتنسيق مع القوى المعارضة الأخرى.

وترسيخاً لهذا الأسلوب الاخير والذى يتفق مع ما اعلنته ادبيات الحزب من استعداده للتعاون مع الاحزاب والقوى الوطنية الأخرى لتحقيق المصالح الوطنية والقومية(٤١)،

شكل الحزب تحالفا مع الجبهة القومية - رغم تعارض التوجه العقيدى للطرفين- حيث ان هذه الجبهة الاخيرة تتشكل من سبعة أحزاب قومية وبعثية ويسارية، وكانت قد تشكلت اساسا ردا على تأسيس حزب الجبهة الإسلامى وفى محاولة لخلق توازن فى الساحة السياسية. ولقد اعلن حزب الجبهة الإسلامى ان الهدف من تشكيل هذا التحالف هو وضع برامج شاملة وعملية لمقاومة التطبيع والتصدى للمخطط الصهيونى(٤٢).

وبمناسبة التسخين بين قوى المعارضة بصفة عامة وبين الحكومة حول العملية التفاوضية والذى دفع بالحكومة الى محاولة تحجيم نشاط المعارضة، تعرضت الجبهة لقضية ترسيخ الديمقراطية فدعت الى ضرورة احترامها وعدم تجاوزها، حيث اكدت الجبهة ان اوضاع الحريات قبل مرحلة الديمقراطية فى ١٩٨٩ كانت افضل وان التحول الديمقراطى بعد ١٩٨٩ ما هو الا واجهة زائفة لواقع زائف، حيث تلتف الحكومة على العملية الديمقراطية وتعطل الدور الذى يجب ان يضطلع به مجلس النواب فى المسيرة الديمقراطية. وتشير تصريحات الجبهة تحديدا فى هذا المقام الى اغلاق وسائل الاعلام الرسمية فى وجه المعارضة، ومقاومة الحق فى حرية التعبير وابداء الرأى، وممارسة الاعتقالات السياسية، ومحاصرة المساجد ومنع الخطباء من الخوض فى المسائل السياسية، وتدخل الحكومة فى العمل النيابى بشطب قضايا معينة ذات طابع إسلامى من على جداول اعمال الجلسات الاستثنائية لمجلس النواب، واستصدار الحكومة بيانات موقعة من النواب تؤيد العملية التفاوضية، وتلويح السلطات للنقابات المهنية بامكانية سن قانون يحاصر نشاطها السياسى والعمل على الحيلولة دون ممارسة الاحزاب لنشاطها السياسى المشروع فى بعض اوجهه مثل الاعتصامات والمسيرات السلمية(٤٣).

وركزت الجبهة ايضا فى عملها المعارض للعملية التفاوضية على قضايا حقوق الانسان والتى تؤكد ادبيات الجبهة على ان احترامها هو من الغايات الكبرى للحزب، حيث حرص الحزب فى تصريحاته على التنديد بانتهاكات حقوق الانسان التى ترتكبها الاجهزة الامنية حيث تقوم باعتقالات عشوائية وتمارس اساليب شرسة فى تعذيب المعتقلين(٤٤). وتجدر الاشارة الى انه فى معرض تنديدها باعتقال الحكومة لخطباء المساجد لم يفت الجبهة ان تؤكد على ان حرية التعبير وابداء الرأى انما هى فريضة من فرائض الدين قبل ان تكون صيانتها مكفولة وفقا للدستور(٤٥).

ولعل افضل ما نختم به الحديث عن حزب جبهة العمل الإسلامى فى هذا المقام هو ان نورد ما قرره امين عام الحزب فى محاضرة القاها عن مبررات الحزب وثوابته فبلور بوضوح ايمان الجبهة بالفكرة الديمقراطية حيث ارجع أسباب هزائم الامة الإسلامية فى النصف الثانى من القرن العشرين الى غياب الديمقراطية وكبت الحريات ونظام الحزب الواحد والحكم المطلق، واكد على ان السبيل الى عودة الامة لمكانتها هو ان يصبح المنهج الديمقراطى تربية اجتماعية عامة وسلوكا حضاريا ونهجا حياتيا وليس مجرد شعار سياسى يطرح لاغراض الانتخابات. ومن ثم اكد على ان الجبهة اختطت لنفسها ان تكون مدرسة للديمقراطية والشورى فكرا وممارسة(٤٦).

ثانيا: حـــزب العمـــل

١- العلاقة بين الحزب وجماعة الاخوان المسلمين: مدخل لفهم البناء العقيدى للحزب

الواقع ان محاولة الاخوان المسلمين فى الاردن التكيف مع متطلبات المرحلة السياسية الجديدة التى يعيشها الاردن ومع ضغوط البيئة الدولية التى يتنامى فيها الاهتمام بالقيم الديمقراطية، لم تكن هى الحالة الوحيدة فى المنطقة العربية. فالاخوان المسلمون فى مصر واجهوا ظروفا مشابهة دفعتهم الى مغادرة القالب التقليدى لاسلوب عمل الجماعة، ولكن بدلاً من انشاء حزب سياسى جديد كما فعل اخوان الاردن، كان خيارهم هو اقامة تحالفات مع قوى حزبية قائمة على ساحة العمل السياسى المصرى، وذلك بغرض الوصول الى صيغ تنظيمية سياسية جديدة تتناسب مع طبيعة التحديات التى تعمل الجماعة فى اطارها. فمنذ عام ١٩٨٤ بدأ الاخوان المسلمون يشاركون فى الانتخابات النيابية – احد المظاهر التنظيمية للعملية الديمقراطية على النمط الغربى– ولكنهم لم يدخلوا الانتخابات بوصفهم حزبا سياسيا وانما بالتحالف عام ١٩٨٤ مع حزب الوفد الجديد فحصلوا على اثنى عشر مقعدا، ثم شكلوا فى انتخابات عام ١٩٨٧ تحالفا إسلاميا مع كل من حزب الاحرار وحزب العمل فحصلوا على اثنين وثلاثين معقدا.

ولقد برر الاخوان اقامتهم هذا التحالف سعياً لدخول البرلمان، وقبولهم من ثم بمفاهيم التعددية السياسية والحزبية والعمل النيابى كمعالم رئيسية لمرحلة التحول الديمقراطى فى مصر، برغبتهم فى نقل معتقداتهم من مستوى التنظير الى مستوى العمل(٤٧) . اما

حزب العمل فقد نفى ان يكون تحالفه مع الاخوان مجرد تعبير عن تكتيك انتخابى يعبر عن صفقة طارئة حيث اكدت ادبيات الحزب ان سبب التحالف هو الرغبة فى تنسيق العمل مع جماعة الاخوان بغرض السعى نحو تحقيق غاية كبرى وهدف استراتيجى مشترك، الا وهو اقامة الدولة الاسلامية(٤٨).

فكأن حزب العمل الذى كان يُحسب على التيار الاشتراكى وقت تأسيسه قبل حوالى عشر سنوات من اعلان تحالفه مع الاخوان، بات يعلن انه وجماعة الاخوان المسلمين يلتقيان على مستوى الفكر، وانه قد آن الاوان لتفعيل التلاقى على مستوى الحركة والممارسة كذلك.

واذا كان عام ١٩٨٧ يعتبر عاما حاسما فى تحديد التحول العقيدى لحزب العمل حيث اشار التقرير السياسى للمؤتمر الرابع للحزب والذى عقد فى بداية شهر يناير من عام ١٩٨٧ الى الشريعة الإسلامية مؤكدا أهمية البدء فى تطبيقها،(٤٩)، ثم انتهى العام بإحداث التحالف مع الاخوان المسلمين لخوض الانتخابات النيابية، الا ان التوجه الإسلامى لحزب العمل لم يولد فجأة عام ١٩٨٧. فبدايات هذا التحول يمكن رصدها بدءاً من عام ١٩٨٤ وذلك فى صورة تصاعد ملحوظ للخطاب الاسلامى فى ندوات الحزب حيث بدأ طرح عناوين ذات طابع إسلامى واضح اهمها حتمية التطبيق «الصحيح» للشريعة الاسلامية، على اساس انها الطريق الذى اتاح للإسلام الفوز فى البداية وانها الامل المنشود من ثم فى الوقت الراهن. وفى هذا الاطار بدأ تبنى الحزب لما يمكن ان يرقى الى شعار «الإسلام هو الحل»، وذلك من خلال مناقشة ندوات الحزب للمشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والتأكيد على ملاءمة الحلول الإسلامية المتعلقة بمفاهيم مثل العدالة الاجتماعية والجهاد للقضاء على هذه المشاكل(٥٠). بل ان برنامج الحزب فى انتخابات ١٩٨٤ كان قد تبنى مفاهيم العدالة الاجتماعية من منظور دينى وأخلاقى وطالب بإعادة الازهر لمكانته المحورية فى العالم العربى والإسلامى(٥١). ووصلت محاولات الابراز المبكر للهوية الإسلامية للحزب الى حد تأكيد بعض رموزه على انه لا يجوز اعتبار الحزب حليفا للتيار الإسلامى لانه يعد عضوا اصيلا فى هذا التيار بالفعل.(٥٢) ثم جاء التأكيد القاطع لهوية الحزب الإسلامية فى رد الامين العام

للحزب على ممثلى التيار الاشتراكى بعد احداث المؤتمر العام الرابع للحزب فى يناير ١٩٨٧ عندما اكد ان حزب العمل لم يعتبر نفسه ابدا من الاحزاب الاشتراكية الديمقراطية على النمط المعروف فى اوروبا وان اشتراكية الحزب انما تأسست دائما ومنذ البداية على القيم الروحية والاخلاقية، وذلك فى اشارة واضحة الى المكون الدينى والاخلاقى فى عقيدة الحزب(٥٣) . ثم كان اعلان ابراهيم شكرى رئيس الحزب فى نهاية عام ١٩٨٧ ان التحالف مع الاخوان هو امر طبيعى اذا ما أُخذ فى الاعتبار الاتفاق الكبير بين مبادئ حزب مصر الفتاة فى جانب وتوجهات الاخوان المسلمين فى جانب آخر. كما انه اشار الى ان البرنامج الانتخابى للحزب عام ١٩٨٤ تضمن المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، فى محاولة منه للتدليل على ان التوجه الإسلامى للحزب هو توجه اصيل ولم يكن وليد اللحظة الانتخابية لعام ١٩٨٧(٥٤).

وهكذا ظهر حزب العمل وقد اختط لنفسه نهجاً إسلامياً واضحاً . فبعد ان كان شعاره هو «الله – الشعب» تبنى برنامجه الانتخابى لعام ١٩٨٧ بالتحالف مع الاخوان المسلمين شعار «الله أكبر» . وعقب فترة من الصراع الداخلى فى الحزب بين التيار الإسلامى والتيار الاشتراكى ومهاجمة الاخير لما اعتبره انقضاضاً من الإسلاميين على الحزب، انشق اصحاب الاتجاه الاشتراكى عن الحزب بعد المؤتمر الخامس عام ١٩٨٩ لتبرز بوضوح الهوية الإسلامية لحزب العمل وليصبح العنصر الدينى هو المكون الرئيسى المشكل لعقيدة الحزب(٥٥) .

٢- الثوابت العقيدية لحزب العمل : الغاية ، الوظيفة وأسلوب الأداء.

ولقد جاء البرنامج الانتخابى للحزب لعام ١٩٨٧ ترجمة واضحة لاثر التحالف مع الاخوان على صياغة ثوابته العقيدية . ففى توصيف لمحنة المرحلة التى تعيشها مصر يؤكد البرنامج على انها مرحلة انحسار القيم وانهزامها . ويستطرد البرنامج ليذكر اسباب المعاناة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للامة الإسلامية فيرجعها كلها فى التحليل النهائى الى غياب القيم الصالحة، وبالتالى يحدد البرنامج بداية الطريق الى حل المشاكل وانهاء المعاناة بانها الايمان الدينى والتحلى بالاخلاق والفضائل . فالبرنامج يحدد اذن ان

الغاية الكبرى للحزب هى اقامة الدولة الإسلامية، وان السبيل الى تحقيقها هو بتطبيق الشريعة الإسلامية واعلائها كنظام حياة للمجتمع.

ولقد تعرض برنامج الحزب الانتخابى لعام ١٩٨٧ لمجموعة القضايا التى اضحت منذ ذلك الحين عناوين لاهتماماته وتوجهاته العقيدية فى مضمار العمل السياسى؛ وكثير منها تشكل فى ذات الوقت عناوين تشغل الاسرة الدولية فى ظل المد الديمقراطى الجديد، ويحرص الحزب فى تناوله لها، على المزج بين قبوله لمحتوى الفكرة الديمقراطية وممارساتها كما صاغتها الخبرة الأوروبية وبين تأكيد تمسكه بمنطلقاته ووظيفته العقيدية بل انه يحرص على نفس الشىء فى تناوله لغيرها من القضايا التى قد لا ترتبط مباشرة بتصاعد الفكرة الديمقراطية. وتتضمن هذه العناوين قضايا تطبيق الشريعة الإسلامية، اقامة الديمقراطية الصحيحة، احترام حقوق الانسان، مجابهة المشكلة الاقتصادية بالحلول الإسلامية، الوحدة الوطنية، الصهيونية، القضية الفلسطينية والعلاقات مع الولايات المتحدة بصفة خاصة والغرب بصفة عامة(٥٦).

فلقد طالب البرنامج بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية ليس بوصفها مجرد مجموعة من الحدود وانما كنظام متكامل للحياة يقدم حلا ناجحاً لكل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وذلك مقارنة بالقصور الواضح الذى تعانى منه القوانين الوضعية السائدة. وتجدر الاشارة هنا الى ان الحزب قد اسس مطلبه هذا ليس فقط على اعتبار ان هذا التطبيق واجب دينى لا يجوز الاستفتاء عليه، وانما ايضاً بالاستناد الى واقع ان هذا المطلب متسق مع مواد الدستور المصرى(٥٧). وفى هذا استدعاء واضح لمبدأ احترام الشرعية الدستورية كاحد أعمدة الفكرة الديمقراطية. ولقد اكد البرنامج على ضرورة مراعاة التدرج والمرحلية فى تطبيق الشريعة رغم دعوته للأخذ بمبدأ البدء الفورى فى التنفيذ على ان تكون الخطوة الأولى والحالة هى تعديل التشريعات المخالفة صراحة لتعاليم الشريعة الإسلامية. وفى محاولة اخرى لابراز وعيه بمتطلبات العصر اكد البرنامج على ان هذا العمل لا يجوز ان يكون مهمة للمشرع وحده بل انه عمل يتطلب اجتهاد كل من هو مؤهل له على ان يراعى المجتهد فى اجتهاده «فقه الواقع». ولقد اعتنى الحزب بأن يضمن برنامجه للانتخابات المحلية لعام ١٩٩٢ حلولا محددة لمشاكل

المحليات مستمدة من الشريعة الإسلامية كنوع من التطبيق العملى للغاية التى يؤمن بها[٥٨]. وتأكيدا لمحورية هذه الغاية العقيدية اكد بيان اللجنة العليا للحزب حول اختيار رئيس الجمهورية لفترة رئاسة ثالثة ان الحزب يرفض هذا الاختيار تأسيسا على عدة اسباب وضع البيان على رأسها تجاهل الرئيس مطلب تطبيق الشريعة الإسلامية كنظام حياة[٥٩].

وفى معرض تأكيد برنامج الحزب لانتخابات ١٩٨٧ على ضرورة اقامة المجتمع الإسلامى والدولة الإسلامية وتنشئة الفرد على «لا اله إلا الله»، جاء تعرضه لقضية الوحدة الوطنية وتصوره لوضع اقباط مصر فى الدولة الإسلامية التى يدعو الحزب لاقامتها كمطلب عقيدى. وكان هذا مدخلاً لحديث برنامج الحزب ثم غيره من ادبيات الحزب عن بعض مضامين مفهوم حقوق الانسان خاصة تلك المتعلقة بالحرية الدينية وحقوق المشاركة السياسية للاقليات الدينية. فلقد اكد البرنامج ان الشريعة الإسلامية وان كانت عقيدة فإنها قيم حضارية كذلك وأنها من هذه الزاوية الاخيرة تعتبر ميراثا مشتركا لكل المصريين – مسلمين واقباطا – وانها طريق الاصلاح الوطنى الأوحد للمجتمع المصرى بكافة عناصره وان الاقباط فى الدولة الإسلامية المأمولة هم مواطنون لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم. ولم يتغير هذا الموقف المعلن من الاقباط فى برنامج الحزب الذى اعده لمواجهة سياسات الحزب الحاكم والصادر عن المؤتمر العام السادس لحزب العمل المنعقد فى ٩٣/٥/٦ حيث اكد رئيس الحزب على نفس معانى المساواة بين المسلمين والاقباط وان كان قد حددها بأنها مساواة فى الحقوق والواجبات السياسية والمدنية[٦٠]. وربما فى محاولة لنفى صفة الجمود والانغلاق الدينى عن الحزب قرر أحد نوابه فى مجلس الشعب فى معرض مطالبة الحزب بإنشاء جمعيات إسلامية مهمتها نشر الثقافة الدينية الاسلامية بأنه لا مانع من انشاء جمعيات مسيحية تقوم بنفس المهام، مستندا الى ان جميع الاديان تدعو للمحبة وتعلم التسامح والفضائل الخلقية وان الأطفال فى حاجة الى ان ينشأوا على هذه المعانى[٦١].

وتحتل الديمقراطية حيزاً معتبراً من فكر الحزب. والديمقراطية كما تُصورها أدبيات الحزب هى اساس الاستقرار والامن، اما الشمولية والاسلوب الفردى فى الحكم فهما السبب

الرئيسى وراء انفجار العنف السياسى[٦٢]. والاصلاح السياسى الذى يعتمده الحزب كمرادف للاصلاح الديمقراطى هو عنده المدخل الحقيقى لكل اصلاح آخر. وعند تحديد الحزب للوسائل الواجب اتباعها لتحقيق التغيير المنشود وصولاً الى الحكم الديمقراطى الكامل والسليم، فإننا نجده يُعلن التزامه بقواعد اللعبة الديمقراطية فيؤكد برنامجه الانتخابى لعام ١٩٨٧ على ضرورة اتباع الطرق السلمية المنظمة لاجراء التغييرات المنشودة، واشار تحديدا الى ضرورة العمل على تغيير الدستور بالطرق الديمقراطية المتعارف عليها وتأسيس دستور جديد يحترم مفاهيم حقوق الانسان والفصل بين السلطات واستقلال القضاء، ثم انه دعا ايضاً الى ضرورة اشاعة مناخ موات للعملية الديمقراطية يساعد على احداث التغيير المنشود مثل اتاحة التعددية الحزبية الحقيقية ضمان حرية التعبير لكافة الاحزاب وهو ما يتحقق بالغاء احتكار حزب واحد دون بقية الاحزاب لأجهزة الثقافة والإعلام. واكد ايضاً على ضرورة العمل على انهاء تهميش دور المجلس النيابى، وكذا على ضرورة الغاء القوانين والممارسات المنافية للديمقراطية مثل قوانين الطوارئ والقوانين سيئة السمعة، ودعا أيضا الى اطلاق الحريات العامة والشخصية وإلى ضمان نزاهة الانتخابات[٦٣].

وحقوق الانسان من المضامين الرئيسية التى تعرضت لها ادبيات الحزب بكثافة بمناسبة حديثه عن حتمية تبنى الديمقراطية نظاماً للحكم. فحقوق الكرامة والحق فى حرية التنقل وحق الرقابة على الحكومة اشير إليها بمناسبة انتقاد اساليب السلطة القمعية ضد المعارضة وارتكابها جرائم التعذيب البدنى والنفسى[٦٤]. وبمناسبة الدعوة الى دستور جديد يحمى حقوق الانسان اشارت ادبيات الحزب الى ان حقوق الانسان تشمل فى حدها الادنى امن المواطن فى بدنه وعرضه وماله وكرامته وترتفع الى حقه فى ثروة بلده وفى العمل والتأمين الاجتماعى والمشاركة السياسية وحقه فى نشر رأيه وفى التظاهر والاضراب وتشكيل الجمعيات والاحزاب[٦٥]. ويتسع مفهوم حقوق الانسان عند الحزب ليشمل الحق فى بيئة صحية متوازنة وكذا الحق فى المسكن[٦٦] والحق فى حد ادنى لمستوى المعيشة لا يجوز الهبوط عنه والحق فى التعليم[٦٧]. أما التأمين ضد البطالة والاجازات المدفوعة الاجر وغيرها من حقوق العمل فلقد تكثفت الاشارة اليها تفصيلا فى

بيان الامانة المركزية للعمال بالحزب بمناسبة قانون العمل الموحد وقانون النقابات الجديد(٦٨).

وتجدر الاشارة الى ان ادبيات الحزب تحرص عند الاشارة الى حقوق الانسان على تأكيد ان احترام هذه الحقوق كما يتسق مع المواثيق الدولية ومع الدستور المصرى فإنه يعد اعلاء لمبادىء الدين الإسلامى الحنيف(٦٩). بل ان ادبيات الحزب تحرص كلما أمكن على اضفاء بعد إسلامى واضح على معنى الحق. فنجد مثلا البرنامج الصادر عن المؤتمر السادس للحزب فى معرض حديثه عن الحق فى المسكن يشير صراحة الى ان توفير هذا الحق وان كان مستمدا من ان كرامة المواطن تتضمن حقه فى بيت يؤويه فإنه يعود ليؤكد ان هناك شروطا لابد ان تراعى فى المسكن وضع على رأسها ان يكون قريبا من الوالدين دعما لصلة الرحم(٧٠).

وقطاع المرأة من الفئات النوعية التى اهتم الحزب بتوضيح موقفه العقيدى من حقوقها. ويدور خطاب الحزب الخاص بالمرأة حول معنى ان الشريعة الإسلامية تطلب من المرأة ان تكون ايجابية فى كل ما يتعلق بامور دينها وامتها ورغم ذلك فإن خطاب المرأة يلوح بأن مشاركتها فى الحياة العامة يجب ان تحدها مسئوليتها تجاه اسرتها، وهى مسئوليتها الاساسية، ثم ان هذه المشاركة يجب ان تحاط بسياج من «الاداب الشرعية»(٧١).

والمشكلة الاقتصادية من المشاكل التى يظهر فيها بوضوح اثر المكون الدينى فى تشكيل الاطار العقيدى للحزب. وخطاب الحزب عادة ما يربط بين هذه المشكلة والنظرة الى «الآخر» حيث يعزو الحزب المشكلة الاقتصادية فى مصر الى سببين متلازمين، الأول داخلى يتمثل فى تقاعس الحكومة عن تطبيق تعاليم الإسلام فى مجال الاقتصاد، والثانى خارجى يتمثل فى المخططات الاجنبية التى تهدف إلى السيطرة على مفاتيح الاقتصاد المصرى ثم استجابة الحكومة مرة اخرى لهذه المخططات وعدم مقاومتها(٧٢). وفى عقيدة الحزب ان هذه المخططات الاجنبية تضطلع بها دول على رأسها الولايات المتحدة وكذا المؤسستان الماليتان الدوليتان «الصهيونيتان» صندوق النقد الدولى والبنك الدولى(٧٣).

وهكذا نلمح فى ادبيات الحزب الخاصة بهذه المشكلة اشارة واضحة الى مفهوم المؤامرة – والذى سيطر على فكر قطاع معتبر من التيار الإسلامى بصفة عامة– فالحزب يعتقد ان السيطرة على مفاتيح الاقتصاد المصرى هى جزء من مخطط تآمرى تضطلع به الولايات المتحدة وقوى الصهيونية العالمية وان هذا المخطط يستهدف فى مرحلته النهائية السيطرة على الدول العربية والإسلامية ليس فقط اقتصاديا ولكن عسكريا وسياسيا ايضا وان المدخل الى تحقيق هذه السيطرة الكاملة يبدأ بتحقيق التبعية الاقتصادية(٧٤). والتبعية الاقتصادية بدورها تتحقق وفقا للمخطط الامريكى الصهيونى عن طريق تخريب الزراعة وكل القطاعات الانتاجية فى الاقتصاد المصرى وتحويله الى اقتصاد استهلاكى. وتكتمل الدائرة بتصفية القطاع العام وبيعه للاجانب خاصة اليهود، ومن هنا كان هجوم الحزب على برنامج الخصخصة «الغربية اليهودية» الذى يخصخص، وفقاً لأدبيات الحزب، الحياة المصرية من الاقتصاد وحتى التعليم والثقافة(٧٥).

اما الحل الذى يطرحه الحزب لضرب هذا المخطط فهو تكريس الاستقلال الاقتصادى عن طريق تبنى برنامج تنمية مستقلة تقوم على اساس الاعتماد على الموارد المحلية، ثم السعى الى اقامة التعاون والتكامل بين الدول العربية والإسلامية من خلال تأسيس سوق إسلامية تضرب مفهوم السوق الشرق اوسطية التى لن يسيطر عليها الا الصهاينة. اما الدعامة التى يقوم عليها السوق الإسلامية المقترحة فهى تعاليم الشريعة الإسلامية، فلا تجارة فى المال ولا ربا. وفى تأكيد أخر لسيطرة المعتقدات الدينية على مدركات الحزب نجد ادبياته تؤكد ان السياسة الاقتصادية السليمة تعتمد على تفعيل قطاعات الزراعة والصناعة دون السياحة، وان اى لجوء لقطاع السياحة يجب ان يكون فى ادنى حد ممكن على ان يقيد هذا القطاع بضوابط الشرع و «الاحتشام»(٧٦).

وحديث الحزب المتعلق بالمشكلة الاقتصادية المصرية، رغم خصوصية الظاهرة، إلا انه يقع فى اطار الجدل الدولى الدائر فى الوقت الحاضر حول الحق فى التنمية كأحد اهم حقوق الانسان الجماعية والتى تحتل مكاناً بارزاً فى فكر حقوق الانسان المرتبط بالموجة الثالثة للديمقراطية. ورفض الحزب للتبعية الاقتصادية للقوى الكبرى ومطالبته ببرامج تنمية مستقلة، وان كان يقولبه فى صياغات ذات طابع إسلامى، الا ان القضية فى حد

ذاتها مطروحة حاليا على فكر التنمية وحقوق الشعوب فى التقدم والاستقلال وهو الفكر المسيطر فى كل الدول النامية- إسلامية وغير إسلامية- فى مواجهتها لطروحات الدول المتقدمة لماهية الحق فى التنمية وعلاقته بحقوق الانسان السياسية.

وترتيبا على ايمان الحزب بمفهوم المؤامرة الصهيونية الامريكية فانه تبنى سياسة عدم الانحياز كدعامة اساسية لتحقيق نهضة الامة الإسلامية وهو فى هذا المقام يؤكد على رفضه لاية علاقة خاصة مع الولايات المتحدة ويعلن ان الصهيونية هى العدو الاخطر للامة الإسلامية ويرتب على هذا ضرورة تجميد اتفاقات كامب ديفيد تمهيدا لتعطيلها واستئناف العمل لدعم النضال الفلسطينى والسعى نحو التكامل العربى والإسلامى فى كافة المجالات بدلا من التعاون مع قوى الغرب المتآمر(٧٧).

واذا انتقلنا الى استعراض الوسائل والاساليب التى يرى الحزب انها الادوات الحيوية لانجاز وظيفته العقيدية وصولا الى تحقيق الغاية الكبرى التى يتبناها وهى اقامة المجتمع الإسلامى الذى يحيا بالشريعة الإسلامية كنظام حياة لوجدنا ان ادبياته تشير الى سبل للاداء السياسى مشروعة كلها من منظور قواعد اللعبة الديمقراطية. اول هذه السبل هو العمل الجماهيرى حيث يؤمن الحزب بضرورة الوصول بقناعاته العقيدية الى الجماهير من خلال مجموعة من الانشطة الاتصالية بعضها مباشر يتمثل فى عقد الندوات والمؤتمرات وبعضها غير مباشر ومن أهم ادواتها صحيفة الشعب ومجلة المنار والنشرات المركزية والاقليمية والمحلية(٧٨).

ثم ان الحزب يولى اهمية كبرى لقطاعى الاعلام والتعليم كأدوات هامة فى إحداث الإحياء الثقافى المنشود للامة وردها الى أصولها الإسلامية والاسهام فى تنشئة المواطن المؤمن المتدين(٧٩). ومن هذا المنطلق كان اهتمام أدبيات الحزب المكثف بالدعوة الى ضرورة التزام وسائل الاعلام بالقيم الدينية مع مطالبة الحزب الدائمة بضرورة ان تفتح اجهزة الاعلام الرسمى ابوابها امام الإسلاميين. ثم ان الحزب يظهر اهتماما خاصا بالقضية التربوية كأحد سبل خلق المجتمع الإسلامى المنشود ومن ثم يوجه اهتماما خاصا لقطاع التعليم فتدعو ادبياته الى ضرورة وضع مقررات ملائمة عقيديا فى العلوم الاساسية (ومنها الفلسفة والأحياء) على ان يقوم بهذه المهمة علماء يطمأن الى دينهم(٨٠). واذا

كان هذان القطاعان مازالا مغلقين امام الحزب بصفتهما الرسمية فانه يسعى الى الوصول الى الجماهير ثقافيا وتربويا من خلال صحافته ومركز الدراسات الملحق به ومن خلال تقديم خدمات فى حدود امكانياته مثل فتح ابواب مكتبته مجانا وتقديم مجموعات تقوية فى العلوم المدرسية مجانا ايضا، كما يدرس الحزب حاليا اقتراحا بتحويل جريدته الى جريدة يومية وذلك لتأمين مواجهة اوسع للاعلام الرسمى[٨١].

ويعتبر العمل النيابى سبيلا آخر من السبل التى يتوسل بها الحزب من اجل إحداث التغيير العقيدى المنشود. ولقد شارك الحزب كما سبق ان ذكرنا فى انتخابات ٨٤ و ٨٧. كما شارك مؤخرا ولاول مرة فى الانتخابات المحلية لعام ١٩٩٢ بعد ان ادرك مثالب المقاطعة، ثم ان الحزب حاول من خلال الاداء البرلمانى ان يصل بمعتقداته الى الجماهير وان يمارس مهمة الرقابة البرلمانية على الحكومة[٨٢].

ورغم تصاعد سياسة الصوت العالى التى انتهجها الحزب مؤخرا فى معارضته لسياسات الحكومة وهو ما ادى الى زيادة التوتر بينهما خاصة بعد لجوء الحكومة الى اعتقال بعض رموز الحزب وكذا اعضائه خاصة المنتمين منهم الى جماعة الاخوان، الا ان الحزب يحرص على ان لا يتجاوز فى معارضته وابداء آرائه المخالفة والمناهضة لسياسات الحكومة الضوابط القانونية والدستورية لعمل المعارضة فى التجارب الديمقراطية. فهذه المعارضة لم تتعد اصدار البيانات والنشرات وكتابة المقالات وعقد المؤتمرات والندوات العامة المعلن عنها. وتجدر الاشارة هنا الى ان البيان القوى الصادر عن الامانة المركزية للعمال بالحزب والذى يؤكد رفضه القاطع لسياسات الحكومة الاقتصادية، رغم انه يعلن صراحة عن اعتزام الحزب العمل الجاد بغرض اسقاط الحكومة، الا انه عندما يحدد السبيل الذى سوف ينتهجه من اجل تحقيق هذا نجده يحدد وسائل سلمية مشروعة تتمثل فى تشكيل ما اسماه «لجان الدفاع عن القطاع العام وحقوق الامة» فى المواقع الصناعية والتجمعات العمالية تدافع عن حقوق العمال وتجابه الحكومة بتفنيد سياساتها ومجابهتها على ثلاث جبهات الأولى جبهة القطاع العام والثانية جبهة قانون العمل والثالثة جبهة القانون الجديد للنقابات[٨٣].

ويتبقى أن نُذكر بأن السبيل الرئيسى لإحداث التغيير الشامل المنشود وفقا لعقيدة الحزب كما يُعلن عنها فى برامجه الانتخابية هو تأسيس دستور جديد، وان تأسيس هذا الدستور لا يكون الا باتباع الطرق المعروفة فى الديمقراطيات الحديثة.

خاتمــة تحليليــة

يظهر جلياً من العرض السابق ان هناك قدراً كبيراً من التوافق بين الحزبين نستطيع ان نرده الى توحد مصدر التأثير على بنائها الفكرى (الاخوان المسلمون). فلقد ادى هذا الى احداث قدر معتبر من التلاقى فى ثوابتهما العقيدية. فالحزبان يؤسسان فكرهما على مقدمة واحدة تدور حول محور عقيدى اساسى مؤداه ان الأمة الإسلامية تواجه ازمة حادة على كافة الأصعدة وانها محاصرة ومستهدفة حضارياً، ومن ثم هما يعلنان اقامة الدولة الإسلامية غاية كبرى لهما. هذا مع ملاحظة ان حزب العمل المصرى اكثر حدة فى توصيف المواجهة الحضارية مع الغرب ويركز فى هذا المقام على مفهوم المؤامرة، ذلك فى حين نجد ان ادبيات حزب الجبهة توصف القضية فى عبارات تتسم بالعمومية دون تخصيص دولة بعينها بالهجوم ثم ان الجبهة، على خلاف حزب العمل، تبدو وكأنها لا تغلق الباب تماماً فى وجه امكانية إقامة علاقات تعاونية - ولكن مشروطة - مع الغرب، كما يتضح من التحليل الدقيق لأدبياتها.

وانطلاقاً من هذه المقدمة العقيدية واملاً فى تحقيق الغاية الكبرى يتبنى الحزبان وظيفة عقيدية واحدة وهى ضرورة السعى الحثيث من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية كسبيل لاقامة المجتمع الإسلامى والدولة الإسلامية.

ويتفق الحزبان على ان العمل من اجل اسلمة التشريع لابد أن يبدأ حالاً والآن، وان كانا يسلمان بأن التطبيق النهائى والكامل لابد أن يحدث بالتدريج.

والحزبان يربطان هذه الوظيفة العقيدية بشعار «الإسلام هو الحل» فيتبنيان مجموعة من القضايا ويقدمان من خلال تناولهما لها اطارهما العقيدى المتمثل فى ضرورة ربط الحياة بالشريعة. وهما فى ذات الوقت اختارا القضايا التى تستحوذ على اهتمام المجتمع الدولى فى ظل الموجة الحالية للديمقراطية، ثم حرصا على ابراز عدم تعارض ماتتبناه

الاسرة الدولية بخصوص هذه القضايا مع تعاليم الدين الإسلامى. ويتفق الحزبان على عناوين القضايا التى تطرحها ادبياتهم وان كانا يختلفان فى مدى الثقل الذى قد يعطيه كل منهما لقضية دون اخرى. والاختلاف فى مثل هذه الحالات يرجع لخصوصية البيئة التى يعمل فيها كل منهما وليس لوجود تباين عقيدى بينهما. فالحزبان يتفقان فى توجيه قدر لا يستهان به من الاهتمام لقضايا الديمقراطية وحقوق الانسان، وهما يشتركان فى التأكيد على ضرورة تسيد الديمقراطية قيما وممارسة ويعلنان تبجيلهما لمعاني الدستورية والنيابية والتعددية ويهاجمان انتهاكات حقوق الانسان ويطالبان بتوفير اكبر قدر من هذه الحقوق كبعد هام من ابعاد الفكرة الديمقراطية ويظهران وعيا واسعا بالحقوق الفردية بكافة فئاتها وكذا بالحقوق الجماعية خاصة حق تقرير المصير والحق فى السلام والأمن والحق فى التنمية، وان كان حزب العمل المصرى يشير- دون حزب الجبهة- الى حقوق البيئة ايضا.

كما ان حزب العمل يكثف الحديث بصورة واضحة على الحقوق الاقتصادية، خاصة حقوق العمل، وهو حديث لا نجده بنفس الكثافة عند حزب الجبهة، وربما يعود ذلك فى جانب منه الى الآثار المتفاقمة للازمة الاقتصادية الطاحنة فى المجتمع المصرى وايضا بسبب تبلور آثار سياسات التحرر الاقتصادى وبرامج الخصخصة فى مصر بصورة اوضح منها فى الاردن حيث بدأت فى الأولى فى منتصف السبعينيات كما انها طبقت فى مصر فى بيئة اقتصادية واجتماعية مخالفة تماما لما كان سائدا فى الاردن - نقصد بذلك الاقتصاد الموجه وسيطرة القطاع العام- ومن هناك جاء ايضا تفوق اهتمام حزب العمل بالقضية الاقتصادية بصفة عامة وبالحلول الإسلامية التى يطرحها لها حيث تفصح ادبياته عن اهتمام مفصل بالقضية على خلاف الاشارات الاجمالية العامة فى ادبيات الجبهة الى ذات القضية. وبالمقابل نجد حزب الجبهة يهتم اهتماما عميقا ومتزايدا بالقضية الفلسطينية على أسس محلية واقليمية وليس فقط على اسس إسلامية وهو مبعث اهتمام حزب العمل بالقضية.

ويلاحظ أيضا أنه رغم الاتفاق بين الحزبين على محورية القضية الديمقراطية وقضية حقوق الانسان إلا أن حزب العمل يميل اكثر من الجبهة الى تخصيص كلامه فى القضيتين على الاوضاع الخاصة بالمجتمع المصرى. وفى النهاية يتفق الحزبان على ان

القيم التى تنطوى عليها الفكرة الديمقراطية، وكذا جل حقوق الانسان انما تجد اصولها فى الدين الإسلامى الحنيف.

وبمناسبة الاهتمام بحقوق الانسان يوجه الحزبان رعاية خاصة لفئتى المرأة والمسيحيين بما ينم عن وعى واضح من قبلهما بالمناطق الشائكة التى تستحوذ على اهتمام فكر حقوق الانسان فى الوقت الراهن. ويلتقى الحزبان فى تبنى موقف من حقوق الفئتين يتسم بالتسامح فى حين يشيران الى ان هذا الموقف يجد اصوله فى الدين الإسلامى أما بالنسبة للمرأة فيتفق الحزبان على انه من وجهة نظر دينية يكون لها حق المشاركة فى الحياة العامة وان كانا يؤكدان على ان هذه المشاركة - ان حدثت - فلابد وأن تحاط بسياج من «الآداب الشرعية» دون تحديد او تفصيل. واذا كان خطاب الحزبين يوحى بأنهما لن يعرقلا رغبة المرأة فى المشاركة، الا انه لا يوجد فى الخطاب ما يوحى أيضا بأنهما سيقومان بأى خطوات ايجابية لتذليل صعوبات مشاركتها فى الحياة العامة. ونتذكر هنا أن حزب الجبهة رغم اقراره بحق المرأة فى الترشيح والانتخاب الا انه رفض فكرة تخصيص نسبة تمثلها فى مجلس الشورى، كما أن حزب العمل يصرح بأن واجب المرأة الاساسى هو قبل اسرتها الصغيرة وان مشاركتها فى تحمل هموم الاسرة الكبيرة هو قرارها وحدها ويخضع للظروف الخاصة بكل حالة.

أما بالنسبة للمسيحيين فيتفق الحزبان على توصيف واحد لوضعهم فى الامة الإسلامية حيث يؤكدان على انهم وان كانوا غير مسلمين عقيدة فهم مسلمون حضارة. وينفرد حزب العمل بالحديث ليس فقط عن وضع المسيحيين الحضارى فى الأمة الإسلامية ولكن يعرج الى وضعهم القانونى فى الدولة الإسلامية المنشودة فيؤكد ان لهم حق المواطنة وان لهم نفس حقوق المسلمين السياسية والمدنية. وفى حين يعمم حزب الجبهة الكلام عن المسيحيين بصفة عامة يخصص حزب العمل كلامه على أقباط مصر بالتحديد ويبدو هنا واضحا اثر التوتر بين المسلمين والاقباط خاصة فى صعيد مصر.

وكما اتفق الحزبان حول الغاية الكبرى والوظيفة العقيدية والقضايا الفكرية فقد اتفقا كذلك حول سبل العمل السياسى الواجب عليهما اتباعها لتحقيق الغاية وانجاز الوظيفة. فنجد الحزبين يحرصان على اعلان ايمانهما بالاساليب الديمقراطية فى العمل السياسى

وعلى رأسها الدستورية والتعددية السياسية والحزبية والعمل النيابى. ونجدهما يؤكدان على أهمية دور المعارضة البناءة لارساء المنهج الديمقراطى. ونجدهما يحددان اساليب اداء المعارضة فى الطرق السلمية المشروعة بعيدا عن العنف المادى والارهاب الفكرى ويخلصان من هذا الى ان التغيير المنشود من اجل اقامة الدولة الإسلامية وهى، غايتهما العقيدية الثابتة، سبيله هو التغيير الدستورى والتشريعى السلمى عبر القنوات المألوف اتباعها فى الديمقراطيات الغربية من اجل اجراء هذا التغيير. بل انهما فى ادائهما السياسى المعارض للسلطة الحاكمة لم يتعديا السقف الدستورى والقانونى المشروع للمعارضة الديمقراطية. وهم فى اثناء كل هذا حرصا دائماً على ان يؤكدا ان قيم وممارسات الديمقراطية لا تتعارض مع تعاليم الشريعة الإسلامية بل انها تجد اصولها فيها.

وهنا يطل مرة اخرى السؤال الذى بدأنا به الدراسة: هل تعنى تجربة حزبى جبهة العمل الاسلامى والعمل، بما فيها من فكر وحركة، ان الاسلام يحتوى على مبادئ تتسق مع عناصر الفكرة الديمقراطية وانه يكفى تكريس هذه المبادئ كى تنجح العملية الديمقراطية فى بيئة حضارية إسلامية؟ أم أن هناك مبادئ أخرى فى الإسلام تتنافى مبدئيا مع الفكرة الديمقراطية، وهى مبادئ تعد من الثوابت لا يمكن تحييدها او التخلى عنها، ومن ثم تقوض بالضرورة اى تجذر حقيقى للديمقراطية فى بيئة إسلامية؟ وهنا تضحى تجارب مثل تلك التى يعبر عنها حزب الجبهة وحزب العمل والتى ينظر اليها البعض على انها بديل إسلامى عصرى عقلانى ديمقراطى لجماعات التطرف الإسلامى هى عند البعض الآخر مجرد خطط تكتيكية يستهدف بها الإسلاميون الوصول الى السلطة ثم ما يلبثون أن يتخلوا عنها عندما يتولون زمام الحكم وذلك بسبب التناقض الحتمى بين المرجعية الإسلامية للنخبة الحاكمة الجديدة والمقدمات المنطقية للفكرة الديمقراطية.

الواقع انه حتى بعد استعراضنا لفكر واداء حزبى الجبهة والعمل مازالت الاجابة القاطعة عن هذا السؤال المركب تعوزنا. فعلى الوجه الظاهر تشى أدبيات الحزبين بإيمان واضح بالفكرة الديمقراطية ويدل كذلك أداؤهما «المعارض» على التزام بالأساليب الديمقراطية. ولكن الناظر المتفحص لاشك يلحظ مؤشرات قد تجعل التأنى فى إصدار حكم قاطع فى القضية افضل طالما أن أحدا من هذه الاحزاب لم يخض تجربة فعلية

تفصح عن كيفية تطبيق الفكر فى موقع سلطة. ونحن نؤكد اننا لسنا هنا فى مقام اصدار احكام بالخطأ او الصواب على ثوابت فكر هذه الاحزاب؛ فما يعنينا فى المقام الاول هو التعرف على مدى تواؤم او تعارض هذه الثوابت مع اسس الفكرة الديمقراطية كما تطورت فى التجربة الغربية وذلك بسبب تأكيد هذه الاحزاب على عدم وجود تعارض.

ولكن المعضلة الرئيسية التى تواجه الاحزاب ذات التوجه الإسلامى هو انه فى مقابل مجموعة معتبرة من المبادئ الإسلامية الموائمة للديمقراطية كما افرزتها التجربة الغربية، فإنه يوجد مبدأ واحد على الأقل يتناقض مبدئياً مع الفكرة الديمقراطية، وهو مبدأ لا يمكنهم التخلى عنه لانه يمثل لب وظيفتهم العقيدية التى هى سبب قيامهم ومبرر استمرارهم. هذا المبدأ هو عدم جواز الفصل بين الدين والسياسة. فالأحزاب ذات التوجه الإسلامى رغم انها تتفق جميعها على أن الحكومة الشورية قيمة إسلامية أساسية، الا ان المعضلة تكمن فى انهم يؤكدون ايضاً جميعهم أن هناك حداً تنتهى عنده ارادة الفرد لتبدأ ارادة الله. بقول آخر، هم يؤمنون، خلافاً للأصول التى تنبنى عليها الديمقراطيات الغربية، أن السيادة الالهية تجبُّ السيادة الشعبية، فى حين ان هذه الأخيرة تعلو كل الارادات فى الديمقراطيات الغربية. ولنتذكر هنا انه فى حالة كل من حزبى الجبهة والعمل على وجه التحديد هناك اتفاق واعلان على انه لا يجوز الاستفتاء على قاعدة شرعية، مع تأكيد حزب العمل تحديداً على ان تبنى الشريعة الإسلامية المنزلة دستوراً للبلاد ليس مجالا للموافقة او المعارضة بل يتعين على كل مسلم الاستجابة الى امر الله تعالى بتحكيم شريعته(٨٤). وهذا يرقى الى القول بأن مصدر التشريع هو ارادة الله وليس ارادة الشعب. ثم ان الحزبين- وحالتهما ممثلة للاحزاب ذات التوجه الاسلامى بصفة عامة- لا يمالئان فى تأكيد ايمانهما بتداخل الدينى والسياسى. فالاعضاء الاخوانيون من حزب الجبهة صرحوا بأنهم إنما يستمدون شرعيتهم من الإسلام «الذى لا يفصل بين الدين والدولة»(٨٥). اما حزب العمل فينص البرنامج الصادر عن مؤتمره السادس على أن أى اصلاح سياسى لا يجوز أن يعتمد إلا على احكام الشريعة(٨٦).

ونحسب أن هذا الدمج بين ما هو دينى وما هو سياسى سوف يوقع الاحزاب ذات التوجه الإسلامى - فى حال توليها الحكم - فى معضلة عدم القدرة على التوفيق بين

متطلبات ثوابتهم العقيدية المتمثلة فى اقامة الدولة الإسلامية واعتماد الشريعة الإسلامية المنزلة دستورا لها والتأكيد على الصفة الإسلامية لحكامها وبين متطلبات العملية الديمقراطية فى أوضح مظاهرها، والمتمثل فى القبول الحقيقى بإمكانية تداول الحكم والمعتمد على اباحة تامة للتعددية الفكرية كأساس للتعددية السياسية والحزبية.

فالخلط بين ما هو دينى وما هو سياسى كأحد ثوابت هذه الاحزاب يثير اول ما يثير شبهة التعصب الدينى والانغلاق المذهبى، حيث يثور السؤال عن مدى قدرة الاحزاب ذات التوجه الإسلامى على ان تميز عمليا بين مرجعيتها الإسلامية وبين الإيمان بتناوب السلطة كما تفرضه الفكرة الديمقراطية، ولا يكفى هذه النوعية من الاحزاب لكى تثبت ايمانها بالتعددية وتنفى عنها شبهة التعصب ان تصرح بهذا، او ان تؤكد ان نظامها الاساسى لا يوجد فيه ما يمنع من انضمام المسيحيين، او ان تستقطبهم «حضاريا» للأمة الإسلامية، بل يجب ان تتخذ من الخطوات العملية ما يولد ثقة واطمئنان الآخرين- غير مسلمين أو علمانيين- فى قدرتهم على التمتع بحرية الرأى والتعبير والمشاركة والقدرة على الوصول الى الحكم فى ظل حكم حزب له توجه إسلامى.

ويلوح البعض هنا بأن مصداقية الخطاب الحزبى الإسلامى الديمقراطى المتعلق بقبول التعددية مشكوك فيها برمتها ولا تعدو كونها مجرد شعارات؛ وكيف لا وهذه الاحزاب لا توفر- حسب رأيهم- ضمانات عملية لتحقق هذه التعددية حتى داخل اطار الحزب ذاته فى حين انها احزاب ترفع شعار «وأمرهم شورى بينهم» مثل حزب الجبهة مثلاً، والذى يطالب على الرغم من هذا الجماعات والتيارات الإسلامية المنضمة اليه بالانصهار الفورى فيه(٨٧).

ويرى المحللون انه لكى تحصل الأحزاب ذات التوجه الإسلامى على ثقة المخالفين لهم فى الفكر والتوجه، ولكى تدلل على مصداقية خطابها الديمقراطى عليها ان تنحاز لواحد من خيارين. الاول هو ان تعمل جادة على فض الاشتباك بين ما هو دينى وما هو سياسى فى تكوينها من خلال فض الاشتباك التنظيمى بينها وبين الجماعات الدينية التى عادة ما تكون متداخلة فيها ومسيطرة على توجهاتها العقيدية. وفى حال نجاحها فى فض هذا الاشتباك مع الجماعة العقيدية تصبح اقرب الى الحزب السياسى الذى يتبنى برنامجا

سياسيا قابلا للتعديل والمساومة مواكبة للتطورات التى تجد، وان يحل هذا البرنامج المرن محل الثوابت والشعارات الجامدة(٨٨) . ولكن الا ترقى هذه الدعوة للاحزاب ذات التوجه الإسلامى بالتخلى عن ثوابتها العقيدية إلى دعوتهم للتخلى عن وظيفتها وهويتها كأحزاب إسلامية؟ واين ستكون المعضلة اذن! واما الخيار الآخر فهو ان تُبقى هذه الأحزاب على ثوابتها بشرط ان تطور ما اسمته هى فى برامجها وادبياتها «فقه الواقع» اى انزال احكام الشريعة على معطيات الزمان والمكان، وعلى أن يضحى لهذا الفقه وزن حقيقى فى تشكيل مرجعية الاحزاب وفى ترجمة شعارها «الإسلام هو الحل» الى واقع عملى يساعد على استيعاب المبادئ الديمقراطية الاصيلة المتعلقة باحترام حق الاقلية، أيا كان توصيفها، فى التعبير والتمثيل وتناوب السلطة(٨٩) . ويظل محك نجاح هذا الخيار هو أن نرى كيفية تطبيقه العملى فى حالة تولى هذه الأحزاب السلطة.

هوامــش الدراســة

(١) انظر فى تفاصيل ومظاهر تجربة التحول الديمقراطى فى مصر: علا عبدالعزيز ابو زيد، «الاطار القانونى والسياسى للتعددية الحزبية فى مصر من ١٩٧٦– ١٩٩٢»، فى: مصطفى كامل السيد وكمال المنوفى (محرران)، **حقيقة التعددية السياسية فى مصر: دراسات فى التحول الرأسمالى والمشاركة السياسية** (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٩٦) ص ص ٦٧ – ١١٦.

(٢) عانت الاردن فى هذا الوقت من أزمة اقتصادية حادة الجأتها الى محاولة التوصل الى اتفاق مع صندوق النقد الدولى فى أبريل ١٩٨٩، ووفقا لبنود الاتفاق سمح للاردن بإعادة جدولة ديونه الخارجية مقابل تعهده بخفض عجز الميزانية ونسبة التضخم. ومن اجل الوصول الى هذا عمدت الحكومة الاردنية الى رفع الاسعار وخفض الواردات فانفجرت اعمال عنف فى معظم المدن الاردنية وطالب المتمردون بالديمقراطية والتعددية والانتخابات البرلمانية. طالع:

Philip Robins "Jordan's Elections : A New Era?" **Middle East Report**, Nos 164- 65 (May-Aug. 1990) pp. 55- 59; Lamis Andoni, "The Five Days that shook Jordan". **Middle East International**, April 1989, p. 3.

(٣) هانى الحورانى وآخرون، **الأحزاب السياسية الاردنية** (عمان : مركز الاردن الجديد للدراسات، ١٩٩٣) ص ٩.

(٤) JohnL. Esposito and James P. Piscatori, "Democratization and Islam, "**Middle East Journal**, Vol. 45 no, 3: Summer 1991, pp. 430-31,

والاهرام المسائى، ١١/١١/١٩٩٣

(٥) انظر على سبيل المثال طروحات متنوعة لهذا التساؤل فى:

Esposito and Piscatori: Democratization and Islam **op.cit** pp. 427-440; Michael C.Hudson, "After the Gulf War: Prospects for Democratization in the Arab World", **Middle East Journal**, Vol. 45, no.3, Summer 1991, pp. 407- 26.

صمويل هينتجنتون، «الموجة الثالثة للديمقراطية»، فى : **الديمقراطية** (القاهرة: مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، الكتاب الثانى. فبراير ١٩٩٢) ص ص ٣٠ – ٥٠.

(٦) حورانى وآخرون، م، س، ذ، ص ٤٥.

(٧) هانى الحورانى (محرر)، **دليل الحياة الحزبية فى الأردن: حزب جبهة العمل الإسلامى** (عمان: مركز الاردن الجديد للدراسات، فبراير ١٩٩٣) ص ٦٥.

(٨) راجع فى هذه الأحداث التى اثرت على تكوين الحزب: حورانى، حزب جبهة العمل الإسلامى، م. س. ذ، ص ٤٦ و ص ص ١٢٦– ١٢٨.

(٩) **المرجع السابق**، ص ص ٦٦– ٧١.

(١٠) **الافق**، عدد ٢، ٦ مايو ١٩٩٢.

(١١) وفى هذا الاطار نستطيع ان نفهم انسحاب د. اسحاق الفرحان امين عام الحزب من المكتب التنفيذى للجماعة وامتناع اعضاء المكتب التنفيذى للجماعة عن ترشيح انفسهم لانتخابات المكتب التنفيذى للحزب. فهى محاولات لمنع الازدواجية التنظيمية ولتأكيد الانفصال الهيكلى، راجع: حورانى، حزب جبهة العمل الإسلامى، م. س. ذ، ص ٧١.

(١٢) راجع النظام الاساسى للحزب فى: حورانى، الاحزاب السياسية الاردنية، م. س. ذ، ص ٤٦ص – ٤٧.

(١٣) راجع: محاضرة دكتور اسحاق الفرحان امين عام الحزب فى مؤسسة شومان يوم ٩٣/١/١٧ وعنوانها: حزب جبهة العمل الإسلامى.. المبررات والثوابت فى : حورانى، حزب جبهة العمل الإسلامى، م. س. ذ، ص ص ١١٥– ١١٦.

(١٤) برنامج الحزب منشور اجمالا فى جريدة **الحياة** ٩٣/١/١٩ وتفصيلا فى: حورانى، حزب جبهة العمل الإسلامى، م.س. ذ، ص ص ١٩ – ٢١.

(١٥) **المرجع السابق**، ص ص ١٩– ٢٠.

(١٦) **المرجع السابق**، ص ص ٢٠ – ٢١، الفرحان، حزب الجبهة: المبررات والثوابت، م. س. ذ، ص ١٢٠.

تجدر الاشارة هنا الى ان عدد السيدات فى الهيئة التأسيسية للحزب هو احدى عشرة سيدة من أصل ٣٥٣ عضوا. وكان امين عام الجبهة قد نوه فى كلمته امام المؤتمر التأسيسى للحزب بحق المرأة الكامل فى الانتخاب والترشيح. ورغم ذلك رفض اقتراح بأن تمثل المرأة بنسبة معينة فى مجلس شورى الجبهة وهو ما كان سيتيح لها اربع ممثلات فى المجلس. طالع نص كلمة امين عام الحزب فى المؤتمر التأسيسى للحزب فى : حورانى، حزب جبهة العمل الإسلامى م. س. ذ، ص ١١٤ وطالع ايضا ص ٤٤ من نفس المرجع.

(١٧) اسحاق الفرحان، حزب الجبهة: المبررات والثوابت، م. س. ذ، ص ١١٩.

(١٨) انظر : الفرحان، حزب الجبهة: المبررات والثوابت، م. س. ذ، ص ١١٩، اسحاق الفرحان، عرض للمشروعات المنتظرة لحزب جبهة العمل الإسلامى، م. س. ذ، ص ١٠٦.

(١٩) الفرحان: حزب الجبهة: المبررات والثوابت، م. س. ذ، ص ١١٨.

(٢٠) **الحياة**، ٩٣/٨/١٤.

(٢١) الفرحان: حزب الجبهة : المبررات والثوابت، م. س. ذ، ص ص ١١٥ – ١١٦.

(٢٢) حوار مع اسحاق الفرحان فى : الحياة، ٩٣/١/١٩.

(٢٣) الفرحان: حزب الجبهة: المبررات والثوابت، م. س. ذ، ص ص ١١٦، ١٢١.

(٢٤) طالع وقائع لقاء اسحاق الفرحان امين عام الحزب مع باحثى مركز الاردن الجديد للدراسات فى ٩٣/١/١٣ . منشور فى حورانى، حزب جبهة العمل الإسلامى، م. س. ذ، ص ٦٢ وما بعدها؛ اسحاق الفرحان، عرض للمشروعات، م. س. ذ، ص ص ١٠٤ – ١٠٧؛ كلمة د. اسحق الفرحان فى المؤتمر التأسيسى الأول، م. س. ذ، ص ١٠٨، ص ص ١١١ – ١١٢، اسحق الفرحان، المبررات والثوابت، م. س. ذ، ص ص ١١٧ – ١٢٠.

(٢٥) حورانى، حزب جبهة العمل الإسلامى، م. س. ذ، ص ص ١٦ – ١٧.

(٢٦) **الشرق الأوسط**، ١٩٩٥/١/١٤.

(٢٧) Esposito and Piscatori, **op.cit**, pp. 430-31.

(٢٨) لقاء اسحاق الفرحان مع باحثى مركز الاردن الجديد للدراسات فى ١٩٩٣/١/١٣، منشور فى : حورانى، حزب جبهة العمل الاسلامى، م. س. ذ، ص ص ٦٢ – ٦٤.

(٢٩) الفرحان ، عرض للمشروعات، م. س. ذ، ص ص ١٠٤ – ١٠٧.

(٣٠) الفرحان، حزب الجبهة : المبررات والثوابت، م. س. ذ، ص ١١٧.

(٣١) لقاء مع باحثى مركز الاردن الجديد للدراسات، م. س. ذ، ص ص ٦٢ – ٦٣.

(٣٢) **الشعب**، ٩٣/٩/٣.

(٣٣) **الشرق الاوسط**، ١٩٩٤/٨/١١.

(٣٤) ارشيف **جريدة الاهرام** المصرية، ١٩٩٤/١٠/١٩.

(٣٥) **الشرق الأوسط**، ٩٤/٨/٣.

(٣٦) **الشرق الأوسط**، ٩٤/٨/١١، **الحياة**، ٩٤/٨/٢٢.

(٣٧) **الحياة**، ٩٤/٤/١٤.

(٣٨) **الشرق الأوسط**، ٩٤/٨/٣ و ٩٥/١/١٤، **الحياة**، ٩٤/٤/١٤.

(٣٩) **الحياة** ، ٩٤/٤/١٤.

(٤٠) **الحياة**، ٩٤/٨/٢، ٩٤/٨/٣.

(٤١) الفرحان ، حزب الجبهة : المبررات والثوابت، م. س. ذ، ص ١٢٥.

(٤٢) **الشرق الأوسط**، ٩٤/٨/١١، الحياة، ٩٤/٣/٧.

(٤٣) **الشرق الأوسط**، ٩٤/٨/١١، ٩٥/١/١٤، الحياة، ٩٤/٨/٢٢.

(٤٤) **الحياة** ٩٤/٤/١٤، ٩٤/٩/١٣.

(٤٥) **الشرق الأوسط**، ١٤/١/٩٥.

(٤٦) الفرحان: حزب الجبهة: المبررات والثوابت، م. س. ذ، ص ١٢١، ١٢٥.

(٤٧) تصريح لعبدالرحمن الفرماوى فى : **الانباء**، ٣/٥/٨٧.

(٤٨) انظر الاعداد الاسبوعية لجريدة **الشعب** فى شهر مارس ١٩٨٧.

(٤٩) راجع التقرير السياسى للمؤتمر فى جريدة **الشعب**، ٢٧/١/٨٧.

(٥٠) راجع فى تفصيل ذلك: وحيد عبدالمجيد: **الديمقراطية الداخلية فى الاحزاب السياسية المصرية، دراسة مقارنة ١٩٧٦– ١٩٨٧**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: جامعة القاهرة، ١٩٩٣، ص ٥٤١ وما بعدها.

(٥١) Mona Makram-Ebeid, "Political Opposition in Egypt: Democratic Myth or Reality?" **Middle East Journal**, Vol. 43, no.3, Summer 1989, p. 427.

(٥٢) عادل حسين، «عن الشريعة والاقتصاد والبنوك الإسلامية، **الشعب**، ١٣/٥/٨٦.

(٥٣) **الشعب**، ٦/٤/٨٧.

(٥٤) وردت فى : ايمان نور الدين، «اثر الانشقاق على الاداء السياسى لحزب العمل، فى : محمد صفى الدين (محرر)، **التطور السياسى فى مصر ١٩٨٢ – ١٩٩٢** (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤) ص ٣٦٣.

(٥٥) انظر فى احداث الانشقاق، **المرجع السابق**، ص ٣٤٣ وما بعدها.

(٥٦) انظر : برنامج حزب العمل والأحرار والإخوان (التحالف الإسلامى) لانتخابات مجلس الشعب عام ١٩٨٧ فى : **الشعب** ١٧/٣/٨٧ و ٦/٤/٨٧.

(٥٧) ينص الدستور الدائم لمصر ١٩٧١ على ان الشريعة مصدر رئيسى للتشريع. وتم ادخال تعديل على المادة لتنص على ان الشريعة هى المصدر الرئيسى للتشريع.

(٥٨) ايمان نور الدين، اثر الانشقاق، م. س. ذ، ص ٣٦٨.

(٥٩) نص بيان اللجنة العليا لحزب العمل حول اختيار رئيس الجمهورية لفترة رئاسة ثالثة. منشور فى : **الشعب** : ١/ ١٠/ ٩٣.

(٦٠) برنامج الحزب فى مواجهة السياسات الحالية للحزب الحاكم : تقرير المؤتمر العام السادس لحزب العمل المنعقد فى ٦/٥/٩٣. منشور فى **الشعب** : ٧/٥/٩٣.

(٦١) مضبطة الجلسة رقم ٨ فى ١٥/١٢/٨٩.

(٦٢) بيان حول اختيار رئيس الجمهورية، م. س. ذ، الشعب، ١/ ١٠/٩٣.

(٦٣) البرنامج الانتخابى لعام ٨٧، الشعب ١٧/٣/٨٧، م. س. ذ، برنامج الحزب لمواجهة الحزب

الحاكم، ٧/٥/٩٣.

(٦٤) برنامج الحزب لعام ١٩٨٧، م. س. ذ، الشعب ١٧/٣/٨٧، استجوابات صلاح ابو اسماعيل ومأمون الهضيبى عن تجاوزات وزير الداخلية فى مضابط مجلس الشعب ارقام ٧٦ فى ١٩/٣/٨٨ و٢٣ فى ١٩/٢/٨٩.

(٦٥) برنامج الحزب لمواجهة سياسات الحزب الحاكم، م. س. ذ، الشعب ٧/٥/٩٣.

(٦٦) المرجع السابق.

(٦٧) بيان حول اختيار رئيس الجمهورية، م. س. ذ، الشعب ١/١٠/٩٣.

(٦٨) بيان الامانة المركزية للعمال بحزب العمل عن الواقع الراهن ومهمات العام القادم. منشور فى: **الشعب** ٢/١٢/٩٤.

(٦٩) برنامج ١٩٨٧، م. س. ذ، الشعب ٦/٤/٨٧ وبيان الامانة المركزية للعمال بحزب العمل عن الواقع الراهن ومهمات العام القادم، الشعب، ٢/١٢/٩٤. م. س. ذ.

(٧٠) برنامج الحزب لمواجهة سياسات الحزب الحاكم،م . س. ذ. ، الشعب ٧/٥/٩٣.

(٧١) المرجع السابق.

(٧٢) البرنامج الانتخابى لعام ١٩٨٧ م. س. ذ. منشور فى الشعب ٦/٤/٨٧.

(٧٣) المرجع السابق؛ بيان الامانة المركزية للعمال، م. س. ذ.. الشعب٢/١٢/٩٤

(٧٤) بيان الحزب حول اختيار الرئيس، م. س. ذ. الشعب، ١/١٠/٩٣.

(٧٥) بيان الامانة المركزية للعمال، م. س. ذ. الشعب ٢/١٢/٩٤.

(٧٦) برنامج الحزب لمواجهة سياسات الحزب الحاكم، م. س. ذ، الشعب ٧/٥/٩٣؛ بيان عن اختيار الرئيس، م. س. ذ، الشعب١/١٠/٩٣.

(٧٧) برنامج ١٩٨٧، م. س. ذ، الشعب ٦/٤/٨٧.

(٧٨) طالع فى تفصيل ذلك : نورا عبدالله حسن، **حزب العمل الاشتراكى فى الحياة السياسية المصرية ١٩٧٨- ١٩٨٩**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٩٢، ص ص ١٣٤- ١٤٤.

(٧٩) برنامج ١٩٨٧،م. س. ذ، الشعب ١٧/٣/٨٧.

(٨٠) برنامج الحزب لمواجهة سياسات الحزب الحاكم، م. س. ذ، الشعب ٧/٥/٩٣.

(٨١) الشعب ١/٢/٩٤؛ البيان الختامى لاجتماع اللجنة العليا للحزب فى ٢٠/٨/٩٤ منشور فى الشعب.

(٨٢) راجع : ايمان نور الدين، اثر الانشقاق، م. س. ذ، ص ص ٣٦٢ - ٣٦٩.

(٨٣) بيان الامانة المركزية للعمال، م. س. ذ، منشور فى الشعب ٢/١٢/٩٤.

(٨٤) برنامج ١٩٨٧، م. س. ذ، الشعب ١٧/٣/٨٧.

(٨٥) **الحياة**، ٢/٨/٩٤.

(٨٦) انظر النص فى : **الشعب**، ٧/٥/٩٣.

(٨٧) وثيقة «بعض سمات جبهة العمل الاسلامى» فى : حورانى،حزب العمل الإسلامى ، م. س. ذ، ص ٧٢. ولحزب العمل راجع : وحيد عبدالمجيد، الديمقراطية الداخلية فى الاحزاب السياسية المصرية، م. س. ذ.

(٨٨) راجع فى هذا الرأى: وحيد عبدالمجيد «الحركات الإسلامية وتجربة حزب الاخوان فى الاردن. تمييز الانشطة السياسية عن الدينية للاندماج فى العملية الديمقراطية، **الحياة** ٢١/٧/٩٤.

(٨٩) راجع فى ذلك الرأى : حورانى، حزب جبهة العمل الإسلامى، م. س. ذ، ص ٧٩.

المبحث الثالث

أزمة الحكم والمعارضة فى نظام تعددى مقيد: حالة مصر

د. وحيد عبدالمجيد

تحول النظام السياسى فى مصر، منذ منتصف السبعينات، بإتجاه النمط التعددى المقيد، ويعتبر هذا النمط امتدادا للنمط السلطوى، عندما تتفاقم أزمته فيضطر لاجراء انفتاح سياسى جزئى. ولذلك يبدو النظام التعددى المقيد، فى مرحلته الأولى على الأقل، كنظام ادارة أزمة مركبة هى مزيج من ازمة الشرعية وأزمة المشاركة وأزمة التوزيع، فضلا عن ازمة التكامل القومى فى بعض الحالات. فحين يعجز النظام السلطوى عن الحفاظ على شرعيته او تجديدها، ولا يستطيع مواصلة كبت التعدد والاستمرار فى مصادرة استقلال النظم الفرعية، يلجأ لانفتاح سياسى جزئى يتوازى عادة مع انفتاح اقتصادى جزئى ايضا.

وتتباين حالات النمط التعددى المقيد وفقا لمدى الانفتاح السياسى وقابليته للتوسع تدريجيا او جموده وركوده، وبالتالى مدى ما يتيحه من استقلالية للنظم الفرعية عن نظام الحكم، فكلما اتسع نطاق الانفتاح السياسى، أو كان قابلا للتوسع، تتزايد فرص التحول تدريجيا من النمط التعددى المقيد الى النمط الديمقراطى. لكن تدل التجربة حتى الان على انه باستثناء حالات عدة فى امريكا اللاتينية، مازال النمط التعددى المقيد بعيدا عن ان يطلق ديناميات التحول الى الديمقراطية.

وكانت حالة الجزائر هى الحالة العربية الوحيدة التى اقتربت من مشارف هذا التحول فى بداية التسعينات. لكن غياب التفاهم العام على قواعد اللعبة ادى الى تصادم بين مشروعين متعارضين نتيجة الانقسام الثقافى- الحضارى العميق. فكانت الانتكاسة الكبرى، التى ألقت بظلالها على حالات أخرى للتعددية المقيدة فى العالم العربى تعانى من ازمات متفاوتة، ومنها حالة مصر.

ومع ذلك، كانت أزمة النمط التعددى المقيد فى مصر سابقة على الانتكاسة الجزائرية، وتقدم هذه الورقة محاولة لفهم أزمة هذا النمط فى مصر، بدءا بإطلالة سريعة على طبيعته بشكل عام.

أولا: طبيعة النمط التعددى المقيد:

قلنا إن النمط التعددى المقيد هو نتاج لتفاقم أزمة النمط السلطوى، الى الحد الذى يجيز النظر الى النظام التعددى المقيد باعتباره نظام ادارة ازمة، لكن لا يعنى ذلك أنه مجرد نظام انتقالى، او صورة اخرى من صور النظام السلطوى، الا اذا أخذنا بالتصنيف الاختزالى الذى يختزل النظم السياسية المعاصرة الى نظم ديمقراطية وأخرى غير ديمقراطية.

وحتى فى ظل هذا التصنيف الاختزالى، من المفترض أنه يوجد خط متصل له نهايتان احداهما للنظام الديمقراطى، والاخرى للنظام الشمولى. وبالتالى يصبح النمط السلطوى نمطا قائما بذاته. لكن ظل هناك اتجاه غالب فى حقل السياسة المقارنة لا يميل الى اعتباره كذلك. فهو اما نمط انتقالى بين الشمولية والديمقراطية، كما عند كثيرين مثل يوجين ميهان فى دراسته عن ديناميات الحكومة الحديثة (١٩٦٦) اوروسيكن فى مقدمته لعلم السياسة (١٩٨٨) بل وحتى عند كولمان فى دراسته عن النظم السياسية فى المناطق النامية، ضمن الكتاب الذى شارك فى تحريره مع ألموند (١٩٦٦).

ويبدو أن هذا التصنيف الاختزالى تأثر بدرجة ما بروح الحرب الباردة الدولية، والصراع بين المعسكرين الديمقراطى والشمولى. ولذلك قليلا ما نظر الى النظام السلطوى الذى ساد العالم الثالث على انه نمط قائم بذاته يرقى الى مستوى أهمية النمطين الديمقراطى والشمولى.

ومع ذلك، فقد تبين أن النظام السلطوى أكثر قدرة على الاستمرار من النظام الشمولى، كونه اكثر مرونة مما يتيح فرصة لتطويره من داخله عندما تتفاقم أزمته، بخلاف النظام الشمولى الذى ينهار تحت وطأة أزمته.

ودون الدخول فى تفاصيل، ينطوى النمط السلطوى على قدر محدود من الاستقلال للنظم الفرعية عن نظام الحكم، مما يوفر فرصة لزيادة مساحة استقلال بعضها حين تتفاقم أزمته، بينما يفتقد النمط الشمولى لهذه الامكانية. ولذلك فغالبا ما يكون مآل النظام الشمولى الى الانهيار واخلاء الطريق اما لنظام ديمقراطى تتفاوت امكانات استقراره. او الى فوضى شاملة. أما النظام السلطوى فغالبا ما يستطيع التحول من داخله، باتجاه نظام تعددى مقيد تتباين فرص تطوره تدريجيا الى نظام ديمقراطى. ويمكن تفسير ذلك بأن النظام السلطوى غالبا ما لا يفرض سيطرة محكمة على جميع أوجه النشاط الانسانى. فهو يترك بعض جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للأفراد، لكن فى اطار تنظيم تراتبى تحت قيادة نخبة قليلة العدد يعلوها عادة حاكم فرد، وفى ظل سيادة قيم الأمر والطاعة والانضباط.

وهذه فى الواقع هى القاعدة التى يقوم عليها تصنيف النظم السياسية الى ديمقراطية وشمولية وسلطوية وتعددية مقيدة. وتتمثل هذه القاعدة فى مدى استقلال أو الحاق النظم الفرعية (النظام الحزبى- الاعلامى- الادارى- القانونى.. الخ).

فالنظام الديمقراطى هو الذى يتيح أعلى درجة من استقلال النظم الفرعية والنظام الشمولى هو الذى يكاد ينعدم فيه أى قدر من الاستقلال، حيث تكون النظم الفرعية ملحقة بنظام الحكم. أما النظام السلطوى فهو الذى يسمح بدرجة دنيا من الاستقلال لبعض النظام الفرعية وتزداد هذه الدرجة فى النظام التعددى المقيد، بشكل متفاوت.

ووفقا لتلك القاعدة، يمكن اعتبار النظام السلطوى والنظام التعددى المقيد نظامين قائمين بذاتهما. ففى ظل النظام السلطوى، يوجد قدر محدود من الاستقلال لبعض النظم الفرعية، لكن فى اطار تنظيم تراتبى صارم فى بعض الحالات وأقل صرامة فى حالات أخرى، ورخو فى حالات ثالثة. واذا اعتبرنا النظام السلطوى نمطا قائما بذاته ومختلفا عن النظام الشمولى، يجوز أن نعتبر النظام التعددى المقيد كذلك قائما بذاته ومتمايزا عن النظام السلطوى رغم أنه امتداد له ونتاج حدوث انفتاح سياسى جزئى فيه.

ففى النظام التعددى المقيد، يزداد استقلال بعض النظم الفرعية، ويحدث تطور جزئى فى ديناميات التفاعل السياسى، ويتوفر احترام نسبى متفاوت لحقوق الانسان.

ويمكن اجراء هذه المقارنة الاولية بين النمط السلطوى والنمط التعددى المقيد

	النمط السلطوى	النمط التعددى المقيد
النظام الحزبى	* نظام حزب واحد أو نظام لا حزبى * حظر انشاء احزاب سياسية، أو السماح ببعضها وادماجها فى كيان يهيمن عليه الحزب الحاكم	* تعدد حزبى محكوم من أعلى * قيود على تأسيس الاحزاب وعلى أنشطتها
الانتخابات	* غير تنافسية تجرى بين مرشحى الحزب الواحد أو من يجيز هذا الحزب ترشيحهم من المستقلين، أو بين مرشحين مقبولين من نظام الحكم فى حال عدم اعتماده على قاعدة حزبية. * لا تتوفر حرية التصويت، وتكون النتائج معروفة سلفا	* شبه تنافسية. ويتوقف مدى التنافس على توفر الضمانات الانتخابية. * تجرى بين مرشحين لاحزاب متعددة ومستقلين فى معظم الاحيان. * تتأثر حرية التصويت بالقيود والضغوط وأعمال التزوير. * فوز الحزب الحاكم وأحزاب السلطة بالاغلبية هو المحسوم سلفا.
المشاركة السياسية	* محدودة تتحكم فيها آليات التعبئة * متأثرة بعدم ثقة الناخبين فى جدواها	* تزداد جزئيا، لكن تظل خاضعة لمؤثرات الترهيب والترغيب وانتقاد الثقة.
النظام الاعلامى	* سيطرة كاملة عليه.	* استثناء الصحافة من السيطرة وتمتعها بقدر معقول من الحرية.
الهيئة التشريعية	* أداة شكلية للموافقة الآلية.	* تظلل اداة شكلية للموافقة، لكنها تصبح ساحة للتفاعل وتتردد فيها بعض أصداء الجدل العام عندما يوجه تمثيل للمعارضة فيها.
النظام القضائى	* يفتقد للاستقلال بدرجات متفاوتة، تصل فى ذروتها للالحاق التام.	* يكتسب القضاء الطبيعى قدرا ملموسا من الاستقلال، لكن تجرى موازنة هذا الاستقلال عن طريق القضاء الاستثنائى.

وعلى هذا النحو، يبدو أن أهم ما يميز النظام التعددى المقيد بالمقارنة مع النظام السلطوى هو:

- تعدد حزبى محكوم من أعلى.
- تنافسية مقيدة.
- حرية معقولة للصحافة
- اكتساب الهيئة التشريعية قدرا محدودا من الحيوية.
- استقلال ملموس للقضاء العادى.

ويرتبط هذا الفارق بتغير نسبى فى دور نظام الحكم. ففى كل من النظامين، يظل نظام الحكم هو محور النظام السياسى. لكن دوره فى توجيه المجتمع نحو غايات ومثل معينة فى اطار النمط السلطوى ينحصر فى ظل النمط التعددى المقيد. ومع ذلك يبقى النمطان متماثلين من حيث احتكار السلطة، نتيجة الاستمرار فى استبعاد التداول عليها. وعندما يبدأ الاتجاه الى هذا التداول. يكون النمط التعددى المقيد قد عرف طريقه نحو الانتقال للديمقراطية.

ومعنى ذلك انه فى النمط المقيد، يظل نظام الحكم هو المتغير المستقل، والمجتمع أو النظام الاجتماعى هو المتغير التابع، كما فى النظام السلطوى وكذلك فى النظام الشمولى، وبعكس النظام الديمقراطى، وفقا لتمييز دافيد أبتر الشهير فى دراسته عن التغيير السياسى (١٩٧٣).

ففى النظام الديمقراطى وحده تصبح الحكومة متغيرا تابعا، حيث تكون الهيئة الناخبة هى مصدر السلطة. وهذا هو اساس منهج ابتر الذى يعتبر ما يفرزه المجتمع من مطالب وضغوط ومؤثرات بمثابة مدخلات يتعامل معها نظام الحكم الديمقراطى عبر ما يتخذه من قررات وسياسات (مخرجات). أما فى النظامين السلطوى الشمولى، فإن الحكومة نفسها هى التى تصنع المدخلات من خلال احتكارها لتحديد الأهداف التى تسعى الى تحقيقها وتكون المخرجات هى ما تحدثه من تغيير منظم فى المجتمع باتجاه مثال معين. وفى النظام التعددى المقيد يظل نظام الحكم محتكرا للسلطة، لكن ينحسر دوره فى توجيه المجتمع الى غايات معينة، ويصبح اكثر ميلا للبراجماتية واكثر انفتاحا

على المجتمع بشكل نسبى، واكثر تعرضا للضغوط التى يتعامل معها بشكل ديمقراطى حينا وبشكل سلطوى أحيانا.

ولذلك يؤدى بقائه دون أن يتسع انفتاحه الى بروز وتزايد أزمته، التى تتبلور عندئذ فى عدم الانسجام بين نظام الحكم والنظام السياسى. ففى النمط السلطوى، يحدث هذا الانسجام قسرا من خلال كبت وحظر التعددية وقمع المعارضين والحاق السلطتين التشريعية والقضائية بالسلطة التنفيذية.

وتبدأ أزمة النمط السلطوى فى الظهور والتفاقم عندما تصعب مواصلة ضمان الانسجام القسرى بين نظام الحكم والنظام السياسى. ولذلك يصبح الانفتاح السياسى الجزئى ضروريا لادارة هذه الازمة، ومن ثم التحول الى النمط التعددى المقيد.

لكن احتفاظ نظام الحكم فى هذا النمط بطابعه السلطوى- بدرجات متفاوتة من حالة لاخرى- واصراره على الاستمرار فى ذلك يضعه فى حالة عدم انسجام مع النظام السياسى التعددى بما يشتمل عليه من احزاب تسعى للحد من السلطوية معتمدة على هامش الحرية المتاح، ومصطدمة بالسقف المنخفض لهذا الهامش. ومن هنا يواجه نظام الحكم ضغوطا من داخل النظام السياسى نفسه.

ولذلك يعد التمييز بين نظام الحكم والنظام السياسى على هذا النحو مدخلا مهما لفهم أزمة النمط التعددى المقيد.

إنها الأزمة الناجمة عن عدم الانسجام بين نظام حكم ذى طابع واحدى ويصر على الاحتفاظ بهذا الطابع وبين نظام سياسى يتسم بالتعددية رغم القيود عليها. ولذلك يحدث التوتر بين نظام الحكم وبين المعارضة التى تقف على هامش النظام السياسى، وقد لا يتاح لقطاعات منها حتى الوقوف على هذا الهامش. ورغم ما قد يبدو لأول وهلة من أن أزمة النمط التعددى المقيد هى على هذا النحو أزمة نخبة الحكم، فغالبا ما تعانى المعارضة من أزمة لا تقل حدة، كما سيتضح فى الحالة المصرية. وتتفاقم أزمة هذا النمط عندما لا تكون نخبة الحكم والمعارضة موحدة ثقافيا، أى حين تكون منقسمة حول الاختيار الثقافى

الحضارى. ففى هذه الحالة يتقاطع الصراع حول ذلك الاختيار مع الصراع بين محاولة نظام الحكم الحفاظ على الوضع القائم ومحاولة المعارضة تغييره فى اتجاه الديمقراطية.

ولا سبيل لحل هذا الصراع المركب إلا اذا نجحت الجماعة السياسية فى الحكم والمعارضة فى التوصل الى تفاهم او تراضى عام حول صيغة لتجاوز الانقسام الثقافى وحول صيغة للتحول التدريجى الى الديمقراطية. وتفيدنا فى ذلك النظريات التى تركز على دور الجماعة السياسية فى انجاز هذا التحول. ويمكن الاشارة الى نظريتين تأسيسيتين فى هذا المجال.

الأولى نظرية روبرت دال التى تتخلل العديد من أعماله، وخاصة مؤلفه عن البولياركية (١٩٧١). وهى تعطى أولوية لقدرة الجماعة السياسية على تجاوز الانقسامات الجوهرية التى تهدد استقرار النظام الديمقراطى بما يوفر نوعا من «الأمن المتبادل» بين عناصر هذه الجماعة، ويتيح ارساء تقاليد التكيف والتعاون والمساومة والثقة. ولا يمكن التطلع الى ذلك فى مستهل التحول الديمقراطى الا اذا كانت مساحة التوافق والتفاهم أوسع من مساحة الصراع. فالتحول الى الديمقراطية يصبح صعب المنال طالما كانت هناك أهداف ومصالح وقيم شديدة الاختلاف.

والثانية نظرية دانكورت روستو فى دراسته عن التحول الى الديمقراطية فى مجلة السياسات المقارنة (ابريل ١٩٧٠)، والتى طورها بعد ذلك فى الكتاب الذى حرره بالاشتراك مع كينيث بول اريكون عام ١٩٩١، ويتمثل الاسهام الجوهرى لهذه النظرية فى ابراز الأهمية القصوى لقدرة الجماعة السياسية على الادراك المتبادل للخطر الناجم عن الانقسام. فعندما تتوفر هذه القدرة، يصبح خيار التفاهم على قواعد اللعبة ضروريا، من منظور ادراك كل طرف ان تكلفة إخضاع خصومه تفوق تكلفة التفاهم معهم والتعاون لأجل تنظيم التنافس فى اطار دستورى وتعالج هذه النظرية مسألة التفاهم على أسس تنظيم التنافس باعتبارها تسوية تنجم عن عملية تفاوضية بالمعنى الدقيق، وبما تنطوى عليه من مساومة وتنازلات متبادلة لخفض حدة الصراع وزيادة مساحة الانفاق والاجماع، وبوصفها عملية تكيف متبادل تنتج عن إدراك مخاطر غياب التفاهم العام.

وينسجم اسهام هاتين النظرتين مع الفكرة التى طرحها ألموند وفيربا فى دراستهما عن الثقافة المدنية (١٩٦٣)استنادا الى التجربة التاريخية البريطانية، التى قدمت نموذجا للتكيف المتبادل بين القوى الارستقراطية والملكية بثقافتها التقليدية وبين الفئات التجارية والصناعية الصاعدة بثقافتها العلمانية. فقد رأى الموند وفيربا أن ما برز من عملية التكيف المتبادل كان ثقافة ثالثة، ليست تقليدية ولا حديثة بل مشتركة بينهما، ثقافة تعددية ترتكز الى تبادل الافكار والاقتناع، أى ثقافة اجماع وتنوع فى آن معا.

لكن اسهام النظريتين التأسيسيتين المذكورتين يتمثل فى طرح آليات لتحقيق التكيف فى اطار عملية تفاعل اكثر تعقدا وصعوبة فى العالم المعاصر، وخاصة فى البلاد التى تشهد انقساما ثقافيا حادا (اسلاميا- علمانيا أو شبه علمانى) مثل مصر. ووفقا لهذا الاسهام لا يشترط ان يصل التكيف المتبادل الى حد نشوء ثقافة ثالثة، وأنما يكفى التفاهم على مقومات أساسية للنظام الديمقراطى وعلى قواعد اللعبة لاطلاق ديناميات التحول، بما يتيح خفض مستوى الصراع من مواجهة بين مشروعين ايديولوجين كليين متنافرين، الى تنافس على سياسات وبرامج محددة.

لكن يقتضى ذلك توفر قدر معقول من النضج والحكمة والالتزام بالديمقراطية لدى أطراف الجماعة السياسية، على النحو الذى ابرزه اسهام جوان لينز حول انهيار النظم الديمقراطية (١٩٧٨)، واسهام جون هيجلى ومايكل بيرتون بشأن تسويات النخبة (١٩٨٧)، وبخصوص دور النخبة فى التحول الديمقراطى (١٩٨٩). فمن خلال هذه الاسهامات، تبرز أهمية قدرة الجماعة السياسية على الارتفاع الى مستوى مواجهة الحظر الناجم عن انقسامها، وإمكانية تجاوز هذا الخطر من خلال عمليات تسوية تفاوضية.

فإذا افترضنا ان هناك ثلاثة أنماط من حيث بنية الجماعة السياسية (جماعة غير موحدة أو جماعة موحدة ايديولوجيا، أو جماعة موحدة بالتراضى والتفاهم)، فإن الاخيرة وحدها هى التى تستطيع وضع الاسس اللازمة لبناء نظام ديمقراطى قابل للاستقرار، من خلال تسوية تفاوضية تقود الى تفاهم ديمقراطى ينطوى على التزامات متبادلة وإجراءات لبناء الثقة فى اطار التكيف المتبادل.

ويمثل عجز الجماعة السياسية المصرية، فى الحكم والمعارضة، عن الارتفاع لمستوى مواجهة الخطر الناجم عن انقساماتها الجوهرية أهم عوائق حل أزمة النمط التعددى المقيد. ولنتابع ذلك بعد مناقشة أزمة كل من نخبة الحكم والمعارضة فى مصر.

ثانيا: أزمة نخبة الحكم فى مصر:

تنبع أزمة النمط التعددى المقيد، كما سبق، من عدم الانسجام بين نظام الحكم الذى يظل محتفظا بقدر كبير من طابعه السلطوى، وبين النظام السياسى الذى يحمل ملامح تعددية، ويؤدى ذلك الى تناقض بين محاولة نخبة الحكم الحفاظ على الوضع القائم، وبين محاولة المعارضة تغييره من خلال اصلاح ديمقراطى.

ولا مخرج من هذه الازمة، فى الشق المتعلق بموقف نخبة الحكم، إلا بقبول هذه النخبة تحقيق التغيير تدريجيا من خلال التوسع المتدرج فى الانفتاح السياسى. أما اصرارها على رفض أى تغيير، فيؤدى بها الى الانغلاق ومن ثم تفاقم ازمة النمط التعددى المقيد.

ومن أهم العوامل التى تدفع نخبة الحكم فى هذا النمط للتشدد ازاء التغيير ضعف قاعدتها السياسية، وبالتالى تخوفها من نتائج تغيير يقود لادخالها فى تنافس مع المعارضة. وعندما يكون الفساد منتشرا يصبح عاملا اضافيا يدعم تخوف نخبة الحكم مما يمكن أن يترتب على التوسع فى الانفتاح السياسى. ويظهر تأثير هذين العاملين فى الحالة المصرية، خاصة وأن ضعف بنية الحزب الحاكم لا يتيح الاعتماد عليه لاجراء تغيير تدريجى بمعدلات يمكن لنخبة الحكم ضمان التحكم فيها. ويزداد تأثير هذا العامل حين يكون بعض أطراف المعارضة فى وضع يؤهلهم لإظهار التفوق على الحزب الحكم. وهناك اعتقاد فى أن التيار الاسلامى الرئيسى فى مصر (تيار الاخوان المسلمين) مؤهل لذلك بسبب قدراته التنظيمية والتعبوية واعتماده على خطاب مؤثر فى وجدان قطاع معتبر من الناخبين. لكن الأهم من ذلك أن هذا التيار يطرح بديلا لم يختبر، ويقدمه بشكل شديد العمومية ومحاط بالغموض، ويمكن أن يلقى استجابة كتعبير عن الاحتجاج على أداء نظام الحكم.

فالقوة التى يعتقد أن المعارضة الاسلامية السياسية تتمتع بها ليست قوة ذاتية فى المقام الأول، بقدر ما هى نتاج سوء أداء نظام الحكم وضعف قاعدته السياسية الحزبية، إضافة إلى ضعف احزاب المعارضة الرسمية العلمانية وشبه العلمانية، مما قد يجعلها بعيدة عن أن تصبح عامل توازن بين نظام الحكم والمعارضة الاسلامية.

لكل يظل هزال الحزب الحاكم أهم مصدر لأزمة نخبة الحكم، وأحد أهم عوامل مأزق النمط التعددى المقيد فى مصر. فوجود حزب حكم قوى وقادر على خوض تنافس مفتوح اعتمادا على تنظيمه وكوادره ودوره، وليس استنادا الى الجهاز الادارى للدولة، شرط مهم لتحريك الركود السياسى الذى يخيم على النمط التعددى المقيد فى مصر. فعلى مدى ما يقرب من عقدين، ظل الحزب الحاكم امتدادا للتنظيم السياسى الواحد السابق على التعددية المقيدة. واخفقت المحاولة المبكرة التى قام بها أنور السادات لبناء حزب حاكم يتسم بالفاعلية والديناميية. فقد اعلن عام ١٩٧٨ عدم رضائه عن أداء (حزب مصر العربى الاشتراكى) الذى كان أول حزب حاكم فى بداية التحول للتعددية المقيدة. وكان شعار (النزول الى الشارع السياسى) الذى رفعه حينئذ تعبيرا عن ادراكه لجوهر الخلل البنائى فى ذلك الحزب، وهو طابعه الفوقى – الشللى– الادارى ومن ثم عجزه عن الفعل والتأثير والمنافسة، واعتماده على جهاز الدولة. كما كان بحثه عن عناصر جديدة من خارج الحلقة الضيقة لنخبة الحكم والادارة، من أجل تشكيل الحزب الوطنى الديمقراطى، تعبيرا عن ادراكه مساوىء الاعتماد على تلك النخبة التى تكونت فى ظل النمط السلطوى وتمرست بأساليب التنظيم الواحد.

لكن اخفقت المحاولة بأسرع مما كان متوقعا، ولم تجد تلك العناصر «القديمة» صعوبة فى استعادة السيطرة على الحزب الحاكم «الجديد» الذى لم يتغير فيه سوى اسمه. وجرت محاولة اخرى أقل جدية وأهمية لتطوير أداء هذا الحزب، بدون اصلاح هيكلى، خلال الفترة التى تول فيها د. فؤاد محيى الدين أمانته العامة فى مستهل رئاسة حسنى مبارك له (يناير ١٩٨٢– يونيو ١٩٨٤). لكنها كانت محاولة جزئية محدودة، وانتهت بوفاة صاحبها فى يونيو ١٩٨٤، لتعود أوضاع الحزب الى ما كانت عليه بل ولاسوأ مما كانت. وتصدرته قيادة تفتقد الى أية رؤية سياسية، وتتسم بالجمود والتخوف من أى تغيير،

وتمثل مزيجا من بيروقراطية الدولة وعناصر التنظيم الواحد فيما قبل التعددية المقيدة. ولذلك تزايد ركود الحزب، وأصبح بناؤه التنظيمى اكثر ترهلا، ومن ثم اشتد اعتماده على الجهاز الادارى للدولة.

وفى ظل تفاقم ازمة المعارضة وانقسامها وعجزها عن التأثير، كما سيتضح، يصبح اصلاح الحزب الحاكم وبث قدر من الحيوية فيه أحد شروط الخروج من ازمة النمط التعددى المقيد فى مصر. وفضلا عن أهمية وجود حزب حاكم قوى بذاته، لا باعتماده على جهاز الدولة، يستلزم التحول الديمقراطى تطور نخبة الحكم فى استقلال نسبى عن نخبة الادارة.

وعندئذ فقط يمكن التطلع الى فك الارتباط بين الحزب الحاكم والجهاز الادارى للدولة، وتحقيق انفتاح هذا الحزب على الجماعة السياسية والثقافية الحافلة بالعناصر المستقلة عن الاحزاب. وهذه احدى حالتين تكتسب فيهما دعوة المعارضة للفصل بين رئاسة الدولة ورئاسة الحزب الحاكم اية جدية. أما الحالة الاخرى. فهى ان تتمكن احزاب وقوى المعارضة من تجاوز ازمتها، وتدرك بحيث حرب المرجعيات «المنغمسة فيها»، وتسعى الى بناء تفاهم عام على قواعد اللعبة، من خلال تسوية تاريخية للانقسام الثقافى (الاسلامى- العلمانى وشبه العلمانى).

أما الفصل بين رئاسة الدولة ورئاسة الحزب الحاكم فى غير هاتين الحالتين فلا يقود الا لمزيد من اضعاف هذا الحزب، فى الوقت الذى لا يتوفر تفاهم على قواعد اللعبة يهيىء المناخ اللازم للتقدم نحو تداول السلطة فى اطار ديمقراطى. ومع ذلك تبدو الحالتان السابقتان مترابطتين الى حد كبير.

فمن الصعب تصور أن تدرك نخبة الحكم ضرورة اصلاح الحزب الوطنى الا اذا واجهت تحديا مدخله قدرة احزاب المعارضة على التفاهم على قواعد اللعبة، من خلال تسوية الانقسام الثقافى الذى يشطرها الى طرفين متناقضى الاهداف على نحو تستحيل معه ان تشكل المعارضة تكتلا ديمقراطيا ضاغطا على نخبة الحكم.

ومعنى ذلك أن أزمة المعارضة تغذى فى الواقع ازمة نخبة الحكم، مما يؤدى الى تفاقم ازمة النمط التعددى المقيد فى مصر. فتستطيع نخبة الحكم، والحال هكذا، ان

تتعايش مع الازمة مستثمرة عجز المعارضة وانقسامها، ومستفيدة من الاستقطاب الثقافى الذى يؤدى تزايده الى تأييد فريق من المعارضة العلمانية لنظام الحكم تحت شعار مواجهة الارهاب.

ويؤدى ذلك الى تزايد ميل نخبة الحكم للانغلاق، ورفضها للتغيير والتجديد على كل صعيد. ويدعم هذا الميل اكتساب بعض اقطاب نخبة الحكم السياسية والادارية مقادير هائلة من النفوذ كل فى موقعه، وارتباطهم بشبكات من المصالح المشروعة وغير المشروعة تتسم بالتداخل والتقاطع.

وعندما يكون التغيير مستبعدا الى هذا الحد يصبح التطلع لاصلاح هيكل الحزب الحاكم وتجديد دماءه امرا بعيد المنال. وبدون هذا الاصلاح والتجديد، لن تكون نخبة الحكم مستعدة لحمل اى مشروع للتحول الديمقراطى التدريجى، مهما كان بطيئا. ومعنى ذلك ان يتواصل الركود السياسى وما يقترن به من توترات قابلة للاحتدام مع الوقت. ويصبح الخيار الوحيد لدى نخبة الحكم هو المناورة لكسب الوقت دون افق واضح للمستقبل، اى ادارة الازمة فى تفضيلاتها وجزئياتها الصغيرة يوما بيوم، الا فى كليتها وشمولها.

فهناك منهجان رئيسيان امام نخبة الحكم من اجل ادارة كلية لازمتها وازمة النمط التعددى المقيد فى مصر عموما: احدهما هو الاتجاه لاصلاح ديمقراطى تدريجى بطىء لكن مطرد، بدءا باعادة ترتيب أوضاع نخبة الحكم وحزبها. والاخر هو الارتداد عن النمط التعددى المقيد أو فرض مزيد من القيود عليه وفقا للنموذج التونسى، أى توجيه ضربة شاملة للمعارضة الاسلامية وضبط اداء المعارضة العلمانية وشبه العلمانية. لكن اذا كانت نخبة الحكم غير مستعدة للمنهج الاول، خاصة وان اداء احزاب وقوى المعارضة لا يحفزها عليه، فيبدو انها ليست مطلقة اليد فى اللجوء للنهج الثانى. فالساحة السياسية فى مصر اكثر تعقيدا منها فى تونس كما يصعب على نخبة الحكم تحمل تكلفة اساءة صورتها جذريا على الصعيد الدولى، خاصة وانها لا تواجه بعد تهديدا جوهريا يجعل فرض مزيد من القيود على التعددية امرا ضروريا.

ولذلك فالارجح انها ستواصل اسلوب إدارة الازمة فى جزئياتها واللجوء للمناورة بغية الحفاظ على الوضع القائم، عبر حزمة من سياسات المواجهة والاحتواء، مستثمرة فى ذلك ازمة المعارضة وحالة الانقسام الثقافى، ومعولة على دورها فى مواجهة الارهاب. ففى ظل المعطيات الراهنة، يمكن توقع أن تظل القوى والفئات الاكثر نفوذا فى نخبة الحكم غير راغبة فى احداث تغيير فى ملامح النمط التعددى المقيد بالزيادة او النقصان، الا بما هو ضرورى لفعالية سياسات المواجهة والاحتواء التكتيكية. وفى هذا السياق ستواصل الاعتماد على سيطرتها على عملية التشريع لسن وتعديل القوانين لخدمة تلك السياسات. كما ستواصل الاستناد الى الجهاز الادارى لضمان حصول الحزب الحاكم على أغلبية الثلثين فى الانتخابات النيابية، مع الاستمرار فى احتكار عملية تحديد قواعد اللعبة، بما يتيح لها تغيير هذه القواعد وفقا لمقتضيات الحال. كما يرجح تزايد اعتمادها على الاداة الأمنية فى مواجهة المعارضة الاسلامية السياسية، لا فقط المسلحة، لكن بشكل جزئى وانتقائى.

ثالثا: أزمة المعارضة فى مصر

يسهم تفاقم أزمة المعارضة فى تخفيف حدة أزمة نخبة الحكم. وقد بلغت أزمة المعارضة ذروتها فى السنوات الاخيرة نتيجة تزايد الانقسام بين شقيها الاسلامى من ناحية، والعلمانى وشبه العلمانى من ناحية اخرى، بعد تبديد الفرصة التى لاحت لايجاد تسوية تاريخية بينها خلال التنسيق بين الوفد والاخوان فى انتخابات ١٩٨٤.

ولا تعود ازمة المعارضة فى مصر الى طبيعة النمط التعددى المقيد فقط. فالمعتاد أن تركز المعارضة فى مصر. ودول أخرى تعرف هذا النمط، على القيود التى تعانى منها كتفسير لتردى أوضاعها وضآلة تأثيرها على مجرى التفاعلات السياسية.

لكن ترجع أزمة المعارضة، بجانب هذا العامل وعلى نحو يفوقه أهمية، الى ضعف تكوين الجماعة السياسية المصرية عموما من الناحية التاريخية. فرغم أن هذه الجماعة ليست حديثة النشأة، بالمقارنة مع دول أخرى، الا انها لم تتح لها فرصة للتطور الطبيعى. فقد بدأت ارهاصات تكوين هذه الجماعة خلال النصف الاول من القرن الماضى. لكن

ظل تطورها محتجزا حتى ستينات ذلك القرن. ولم تكد تزدهر نسبيا، وتنجح فى انتزاع أول نظام شبه ديمقراطى، حتى جاء الاحتلال البريطانى وأوقف تطورها من ناحية، وشوهه من ناحية أخرى فقد ترتب على الاحتلال هبوط وزن المسألة الديمقراطية فى جدول أعمال الجماعة السياسية المصرية الذى تصدره هدف الاستقلال الوطنى. وأسهم ذلك فى تشوه التجربة شبه الديمقراطية الثانية ٢٣ - ١٩٥٢، مما أتاح تقويضها لصالح نظام سلطوى أمعن فى هدم وتشتيت وتشويه الجماعة السياسية التى كانت موجودة فى بداية الخمسينات. وحال احتكار السلطة ومصادرة الحريات دون نشوء جماعة جديدة، حيث اعتمد النظام السلطوى على عناصر من الموظفين السياسيين، حتى اذا بدأ الانتقال للتعددية المقيدة أصبحت هذه العناصر هى قوام الحزب الحاكم المأزوم. أما احزاب المعارضة، فقد اتسمت بالهشاشة الى الحد الذى جعلها اقرب الى نوادى سياسية منها الى احزاب حقيقية. ورغم أن المعارضة الاسلامية السياسية بدت أكثر فاعلية، ونجحت فى ايجاد بعض الركائز الشعبية لها، الا انها لم تسلم من امراض المعارضة المصرية التى خلقت وفاقمت ازمتها.

كما أصبحت القوة النسبية للتيار الاسلامى السياسى مصدرا لمخاوف أحزاب المعارضة العلمانية وشبه العلمانية- بدرجات متفاوتة- نتيجة العجز عن اجراء حوار جدى بأفق تسوية تاريخية للانقسام الثقافى- الحضارى.

ورغم تعدد جوانب ازمة المعارضة المصرية سنركز هنا على جانبين رئيسيين: أحدهما يتعلق بأداء احزاب المعارضة الرسمية لوظيفتها الحزبية، والاخر يرتبط بالعلاقة المأزومة بين المعارضة العلمانية وشبه العلمانية وبين المعارضة الاسلامية.

١ - أداء احزاب المعارضة الرسمية لوظيفتها الحزبية:

يدل أداء هذه الاحزاب على عدم وضوح الطابع الخاص لوظيفة الحزب فى نظام تعددى مقيد لدى قياداتها. ولذلك، فإن الانتقادات التى توجه لها عادة وتركز على ضعف هياكلها لا تنفذ الى جوهر ازمتها التى تتمثل فى قصور مفهومها للعمل الحزبى فى ظل التعددية المقيدة.

ففى النظام الديمقراطى، تقوم الاحزاب بوظيفة تجميع المصالح والتعبير عنها بحرية. لكن القيود الماثلة فى صميم بنية النظام التعددى المقيد لا تتيح قيام الاحزاب

بهذه الوظيفة إلا جزئيا، أى عند مستوى معين يفترض ان يرتفع تدريجيا كلما حدث تقدم فى اتجاه الديمقراطية. ولذلك فإن العمل على تحقيق هذا التقدم يعتبر أهم وظيفة للأحزاب فى هذا النمط من النظم السياسية. وبالتالى تتعاظم أهمية تلك الوظيفة، التى لا تعتبر مطروحة جوهريا على الأحزاب فى النظام الديمقراطى. فالمفترض ان تنشغل الأحزاب فى ظل التعددية المقيدة بالعمل على خلق وتدعيم المناخ العام اللازم لاستكمال التحول الديمقراطى، من خلال بلورة قواعد وأسس للعملية السياسية، وتأسيس تقاليد للحوار والتعايش والتفاعل الايجابى والمساومة والحلول الوسطية للخلافات الكبرى. وهذه أمور يصعب انجاز التحول الديمقراطى فى غيابها. لكن لم تقم أحزاب المعارضة بتلك الوظيفة لأن قياداتها تصورت ان هذا التحول يتحقق من خلال تكرار المطالبة به والالحاح عليه واتهام نظام الحكم بتعطيله، لا عن طريق تأسيس تقاليد ديمقراطية فى الممارسة السياسية. ويؤدى ذلك إلى تهافت فى خطاب هذه الاحزاب بشأن الاصلاح الديمقراطى وحول التغيير، فيما يغيب الفعل الواعى بوظيفتها فى هذا المجال. انه خطاب ينطوى على أعطاب بنيوية، تظهر أعراضها فى طابعه الاختزالى المثالى الارادوى، مما يجعل مضمونه مطبوعا بفقر شديد، ويضع علامات استفهام على جدية رهاناته السياسية. كما يعكس هذا الخطاب استعجالا ونفاذ صبر ناجمين عن افتقاد القدرة على طرح برنامج زمنى للتحول الديمقراطى مقترنا بآليات محددة للاقتراب من التفاهم العام الغائب على أسس هذا التحول، فى ظل الانقسام الثقافى المتزايد الذى سنعرج عليه لاحقا.

ومع تجاهل الأهمية القصوى لهذا التفاهم العام، تركن أحزاب المعارضة الى المطالبة المتكررة الى حد الملل باصلاح ديمقراطى شامل. ويحدث ذلك بشكل منفرد، وبشكل جماعى أو شبه جماعى، فى صورة بيانات ووثائق تصدر عن رؤساء الاحزاب أو ممثليهم فى مناسبات عدة.

ورغم تنامى مخاوف بعض هذه الاحزاب، وخاصة حزب التجمع اليسارى، من المعارضة الاسلامية السياسية فى السنوات الاخيرة، لم يؤد ذلك لتطوير خطابها فى مجال الاصلاح الديمقراطى، فلم يصدر عن حزب التجمع مثلا، الذى انخرط بعض قادته فى معركة مقدسة ضد الاسلاميين، أى تصور بشأن كيفية تحقيق الاصلاح الديمقراطى فى ظل هذا الصدام. ولذلك فمن الظواهر اللافتة للانتباه ان يوقع حزب التجمع الى جانب

حزب العمل وجماعة الاخوان على بيانات ووثائق تطالب بالاصلاح الديمقراطى، فى الوقت الذى تتصاعد الحرب بينها. ولا يعنى ذلك سوى عدم جدية هذه الوثائق، التى يقول لسان حال الموقعين عليها: وقع وامض الى حال سبيلك، لتواصل حربك على من وقع بجوارك، بدلا من أن تدخل فى حوار معه

٢ – العلاقة بين المعارضة العلمانية والاسلامية:

أصبح الانقسام الثقافى مظهرا بارزا لأزمة المعارضة المصرية، ومصدرا إضافيا لأزمة النظام التعددى المقيد، فأحد أهم شروط تطور هذا النظام نحو الديمقراطية هو قدرة أطرافه على التفاهم بشأن أسس هذه الديمقراطية وقواعد اللعبة فيها.

ومهما كان عدم استعداد نخبة الحكم لهذا التفاهم، فمن الضرورى أن تثبت المعارضة قدرتها على تحقيقه فيما بينها توطئة لاقامة «تكتل ديمقراطى» ضاغط يتمتع بالمصداقية. أما حين تعجز عن ذلك، وتنصرف الى خوض «حرب مرجعيات»، يصبح التحول الديمقراطى بعيد المنال. صحيح أن مشكلة الانقسام حول الاختيار الثقافى – الحضارى عميقة بالفعل، وأنه ليس من السهل التوصل الى تسوية تاريخية له. لكن الازمة ليست فى عمق المشكلة وصعوبة حلها، بقدر ما هى فى كيفية التعامل معها، أى أنها تكمن فى النهجين السائدين إزاءها وهما منهج الصدام حولها، ومنهج تجاهلها والقفز فوقها، بدلا من التصدى لها عبر حوار جدى وبذل الجهود لمعالجتها.

فالمنهج الصدامى، الذى يتبعه فريق من اليساريين والليبراليين من ناحية والاسلاميين من ناحية أخرى، يسمم أجواء الحياة السياسية كل يوم. ومن أكثر مظاهره الاخيرة فجاجة تلك المناظرة التى جرت بين أمينى حزبى التجمع والعمل فى فبراير ١٩٩٥ وكادت أن تنتهى باشتباك بين بعض انصار كل منهما. فقد جسد خطاباهما كل اعراض العلاقة بين المعارضة العلمانية والاسلامية عندما تأخذ طابعا صداميا: الانغلاق، ورفض الاخر واستبعاده وتشويه مواقفه وأفكاره، وتكييل الاتهامات، وانعدام التسامح، والعجز عن التواصل. فعند أمين حزب التجمع، يعتبر الاسلاميون (أو المتأسلمين كما يصفهم) ارهابيين بالسليقة، ولا مجال للتقدم الا بالاجهاز عليهم. وعند أمين حزب

العمل، لا امكانية لاصلاح خارج الاطار الاسلامى الذى يتصوره، ومن ثم لا تعددية الا ضمن هذا الاطار.

ورغم الصدام والتناقض بين مشروعيهما، فهما يتشاركان فى ركائزهما المعرفية المتعلقة بتصور الذات والاخر. فكل منهما ينطلق من أنه يمتلك الحقيقة المطلقة ويمثل الخير، فيما يعبر الاخر عن نزعة شيطانية ضالة. وبالتالى فهما فى صراع لا مجال فيه الا لفوز مطلق أو خسارة مطلقة، حيث لا مكان لأدنى تفاهم ولا امكانية لمساومة أو حل وسط، ولا فرصة حتى لاتفاق حول كيفية ادارة الخلاف.

وفى مثل هذا المناخ، من الطبيعى أن يأتى بعض انصار كل منهما متحفزين للمواجهة والصدام قبل الاستماع، وعندما يستمعون الى ما يطرحه كلاهما، يزداد عزمهم على التصعيد وصولا به الى نهايته.

أما منهج التجاهل، أو محاولة القفز فوق مشكلة الانقسام الثقافى، فهو لا يقود سوى الى تكريسها وتبديد أى جهد يبذل من أجل التفاهم على مقومات وقواعد التطور الديمقراطى. ومن أبرز الحالات المعبرة عن هذا المنهج تجربة اللجنة التى تشكلت خلال «مؤتمر الحريات» الذى نظمته لجنة التنسيق بين النقابات المهنية فى اكتوبر ١٩٩٤ بهدف إعداد مشروع لوفاق وطنى على أسس ديمقراطية. وضمت تلك اللجنة، التى اختارها المؤتمر، مجموعة من الشخصيات تنتمى الى أهم الاحزاب والقوى السياسية وبعض المستقلين. وتطور عملها فى بداية ١٩٩٥ باتجاه مطالبة الاحزاب والقوى السياسية الرئيسية بتسمية ممثلين لها، اضافة لبعض المستقلين.

لكن بدلا من أن تكون هذه اللجنة بمثابة ساحة لحوار جدى يستهدف مواجهة أهم عوائق التحول الديمقراطى، وفى مقدمتها مشكلة الانقسام الثقافى، تغلب المنهج الذى يفضل القفز فوق هذه المشكلة. ودفع أصحاب هذا النهج فى اتجاه التركيز على صيغة النظام الديمقراطى المطلوب، دون الخوض فى الخلاف المتعلق بالانقسام الثقافى.

ولذلك لا ينتظر أن تأتى هذه اللجنة، التى لم ينته عملها حتى اعداد الورقة، بجدية. فقد تركزت مناقشاتها على المبادىء الديمقراطية العامة، على نحو يجعلها أقرب الى لجنة

للقانون الدستورى، أو على الأكثر لجنة لاعادة انتاج وتطوير البيانات والوثائق الصادرة من أحزاب وقوى المعارضة خلال السنوات الماضية.

وتدل هذه التجربة على أن الجماعة السياسية المصرية مازالت بعيدة عن ادراك مخاطر العجز عن معالجة مشكلة الانقسام الثقافى. ففى ظل استمرار هذا العجز، يصعب التفاهم على مقومات النظام الديمقراطى. وتتواصل المخاوف المتبادلة وخاصة مخاوف فريق متزايد من العلمانيين من انقلاب الاسلاميين على الديمقراطية اذا أمكن تحقيقها. لكن الواقع أنه لا سبيل لهذه الديمقراطية بدون التفاهم على تسوية للانقسام الثقافى يتيح تحويل الصراع الراهن على ايديولوجيات ومشاريع كلية الى تنافس بين سياسات وبرامج محددة. فعندما يستعر الصراع الكلى، تتراجع فرص التحول الديمقراطى، حيث تغدو السلطة السياسية بمثابة غنيمة يريد كل طرف أن يظفر بها لاستخدامها ضد خصومه، استبعادا فى الحد الادنى واستباحة فى الحد الاقصى.

ويقودنا ذلك لالقاء نظرة سريعة على مخاطر العجز عن معالجة مشكلة الانقسام الثقافى.

رابعا: الافق المسدود للتحول الديمقراطى:

يؤدى المنهج الصدامى بشأن الانقسام الثقافى الى تسمم أجواء الحياة السياسية، وتزايد الاستقطاب على نحو يحمل نذر اتساع نطاق العنف المتبادل فى المستقبل ويهدد هامش الحرية المتاح فى ظل التعددية المقيدة.

وفضلا عن ما يؤدى اليه هذا المنهج من تفاقم أزمة المعارضة، فهو يقود الى اتجاه نظام الحكم لتصعيد المواجهة مع التيار الاسلامى السياسى، على نحو يضعف وزن عناصره الأكثر اعتدالا واستعدادا للتفاهم حول مقومات الديمقراطية وقواعد اللعبة السياسية.

لكن المنهج الذى يتجاهل جوهر مشكلة الانقسام الثقافى ليس أقل خطرا. ولم تكن انتكاسة التجربة الديمقراطية الجزائرية فى أحد أهم أبعادها، إلا نتاجا لهذا النهج الذى

تكاثفت تداعياته فى لحظة مواجهة الحقيقة، عندما جرت أول انتخابات نيابية حرة فى ديسمبر ١٩٩١.

وقد أسهمت تلك الانتكاسة فى تفاقم مشكلة الانقسام الثقافى فى مصر، نتيجة تزايد مخاوف نظام الحكم وقطاع من المعارضة العلمانية - كل لأسبابه- من التيار الاسلامى بشقيه المعتدل والمتطرف. وساعد الغموض النسبى فى موقف التيار الاسلامى الرئيسى المعتدل (الاخوان)، ازاء بعض جوانب المسألة الديمقراطية، على دعم مخاوف المتخوفين فى المعارضة العلمانية. كما أدى تصاعد العنف فى الفترة من أوائل ١٩٩٢ الى اوائل ١٩٩٤ على دعم مخاوف نخبة الحكم.

ولا يعنى ذلك انه لم يحدث أى تقدم فى موقف تيار الاخوان المسلمين تجاه المسألة الديمقراطية، لكنه يظل غير كاف لتبديد المخاوف. ويمكن الاشارة بصفة خاصة الى الوثيقة الصادرة عن الاخوان فى فبراير ١٩٩٤ بعنوان : (موجز عن الشورى وتعدد الاحزاب فى المجتمع المسلم).

ولذلك مازال على تيار الاخوان أن يؤكد التزامه القاطع بالديمقراطية، مثلما انه على المعارضة العلمانية وشبه العلمانية إدراك أهمية التفاهم على صيغة عصرية مستنيرة للاسلام (كنظام قانونى وكأسلوب حياة) فى اطار دولة ديمقراطية مدنية. ويصعب التطلع الى ذلك بدون حوار جدى يستهدف وضع حد للانقسام الثقافى.

وهذا هو الدرس الذى ينبغى استخلاصه من تجربة الجزائر. لكن الواضح أن ما استخلصته نخبة الحكم وقطاع من المعارضة العلمانية منها بعيد عن هذا الدرس. فقد استخلصا ان القبول بالتيار الاسلامى السياسى والتعايش معه هو مصدر الكارثة. وانطلق قطاع من المعارضة العلمانية ليشن حربا على تيار الاخوان تتجاوز قضية الاختيار الثقافى- الحضارى الى ادانة هذا التيار وتجريمه والمماثلة بينه وبين تيار العنف، سعيا لاستبعاده من الساحة السياسية.

أما القطاع الآخر من هذه المعارضة، والذى يؤيد مشاركة تيار الاخوان فى الحياة السياسية والاندماج فيها، فلم يستخلص بدوره، ومثله مثل هذا التيار نفسه، الدرس

الجوهرى للانتكاسة الجزائرية. وهذا الدرس هو أنه لا يمكن التطلع الى تحول ديمقراطى مستقر الا عبر تفاهم عام على مقومات الديمقراطية وموقع الاسلام منها.

وترجع أهميــة ذلك الى كـون النظام الديمقـراطى يقـوم على مـزيج من التنافس والصـراع، ومن التـفاهم والاجمـاع. والقـاعـدة هنا أن كلما كـان التنافس على سياسات وبرامج اكثر من مشروعات واختيارات كلية، يمكن لآليات الديمقراطية أن تعمل وتستمر وتستقر. ويستلزم ذلك أن تكون الجماعة السياسية قادرة على التوصل الى تفاهم وتوافق بشـأن القضـايا التى يمثل تصاعـد الصـراع حـولهـا تهـديدا جـوهريا لفـرص التـحـول الديمقـراطى، أو للنظام الديمقـراطى بعـد انجاز هذا التـحـول. واذا نجحت فى ذلك، يمكن إرساء تقاليد للمارسة الديمقراطية تأخذ فى الانتشار من الجماعة السياسية الى المجتمع.

لكن أثبتت الجمـاعـة السياسية المصرية حتى الان عـجزها، ليس فقط عن تحقيق تفاهم حـول مـوقع الاسـلام من النظام الديمقـراطى، وانما ايضـا عن ادراك ضـرورة هذا التفاهم ومخاطر غيابه. ولذلك لم تسهم «لجنة الميثاق الوطنى» التى سبقت الاشارة اليها، فى تحقيق أى تقدم عندما استبعدت هذه القضية.

فمن شأن هذا الاستبعاد ان يظل تيار الاخوان يدعو الى صيغة غامضة للشريعة الاسلامية تفتقد للتعريف والتحديد، ولا ضمان لعدم تعارضهامـع الطابع الديمقراطى والمدنى للنظام السياسى الذى نصبو اليه، بافتراض إمكان تحققه. ويفاجأ الاخرون حال فوز هذا التيار فى انتخابات حرة، بافتراض اجراءها، بذلك التعارض الذى لم يعملوا على محـاولة تجنبه من خلال التفاهم على صيغة واضحـة وعصرية للاسلام فى اطار نظام ديمقراطى مدنى، يلتزم الجميع بها ويتفقون على ضمانات محددة لهذا الالتزام.

ومن شأن هذا الاستبعاد أيضا أن يظل العلمانيون المتشددون يتطلعون لازالة أى أثر للاسلام فى النظام السياسى، نتيجة لمفهومهم المغالى فى الفصل بين الدولة والدين.

وفى الحالتين، تكون النتيجة انهيار النظام الديمقراطى فى مهده، أو – وهو الارجح– أخفاق محـاولات اقامته أصلا. فيتقتضى التحـول للديمقراطية والحفاظ عليها قاسما مشتركا، أى مساحة معتبرة للتفاهم والاجماع، والتزام بعدم الخروج على هذا القاسم.

وترتبط أهمية القاسم المشترك، أو مساحة التفاهم والاجماع، بمسألة جوهرية فى النظام الديمقراطى، وهى تلك المتعلقة بحدود التفويض الانتخابى. فالديمقراطية لا تعرف التفويض الشامل، الذى يغطى كل أوجه الحياة السياسية والاجتماعية، ويفرز مشروعات احتكارية سواء للوطن أو للدين. ولذلك ينبغى التفاهم على مدلول مفهوم الاغلبية ووضع حد لميل الاحزاب والقوى السياسية الى تحميل هذا المفهوم مدلولات غير ديمقراطية، ولا تكاد تختلف عن مفهوم الاجماع بمدلوله الشمولى والسلطوى، لدى الانظمة التى تزعم الحكم باسم الشعب بعد أن تستبعد اجزاء منه وتلصق بها كل الصفات الشيطانية. ففى الحالتين، يعطى الحكم لنفسه تفويضا مطلقا يجيز له عمل كل شىء.

وعندما يسود هذا المدلول فى بلاد تخطو خطواتها الاولى نحو الديمقراطية، لابد أن يحمل فى ثناياه خطر تقويض هذه الديمقراطية.

فالتفويض الانتخابى الديمقراطى هو تفويض جزئى نسبى محكوم بقيد موضوعى وآخر زمنى. أما القيد الموضوعى فهو ينبع من المقومات الاساسية للدولة والمجتمع، التى تتفاهم عليها القوى الرئيسية وتلتزم باحترامها، فلا يجوز تعديل اى منها الا بالتراضى فيما بينها. وفى حالة بلد مسلم مثل مصر، يصح أن تكون قضية الاسلام فى صلب هذا التفاهم العام. فاذا كان العلمانيون يرفضون احتكار اى تيار للاسلام فهذا يعنى ان يكون الاسلام ملكا للجميع إما كدين او كتراث حضارى. ويستتبع ذلك أن يتفق الجميع على موقعه فى النظام السياسى، لا على استبعاده من مقومات هذا النظام، لأن منطق الاستبعاد يقود التيار الاسلامى للسعى الى احتكار الاسلام، واذا كان الاسلاميون يريدون الاندماج فى النظام السياسى مع غيرهم، فهذا يعنى أن يقبلوا بأن يكون الاسلام أحد مقومات هذا النظام، وليس المقوم الوحيد له. وهذا هو جوهر الصفقة التى نقترحها كمدخل لتسوية تاريخية للانقسام الثقافى.

ودون الدخول فى تفاصيل الآن، يمكن أن تقوم هذه التسوية من الناحية الاجرائية على ركيزتين: الاولى هى التفاهم على تحقيق الانسجام بين الشريعة الاسلامية فى اطار صيغة عصرية وبين النظام القانونى، وعلى الاسس التى تضمن هذا الانسجام فى عملية التشريع على قاعدة أن (المشرع لا يحلل حراما، ولا يحرم حلالا) دونما اخلال بالطابع

الديمقراطى والمدنى للنظام السياسى. والثانية: ان يكون برنامج الحزب الاسلامى، أو الاحزاب الاسلامية، منسجما مع هذا الطابع وواضحا فيما يتعلق بالسياسات التى سيتبناها اذا وصل للسلطة.

وأما القيد الزمنى، فهو يتمثل فى الفترة المحددة لبقاء الحزب أو الائتلاف الحاصل على الاغلبية فى السلطة، والتى يتوجب الذهاب فى نهايتها الى انتخابات جديدة.

ولا سبيل لأن يتقدم النمط التعددى المقيد فى اتجاه الديمقراطية الا عبر تأكيد هذا المدلول النسبى الجزئى لمفهوم الاغلبية. فى اطار تفاهم عام على المقومات الرئيسية للنظام السياسى الديمقراطى التى لا يحق لأى طرف تغييرها بارادة منفردة تحت شعار انه حصل على الأغلبية فى لحظة معينة، ومهما كان حجم هذه الاغلبية. وعندما يتيسر دمج قضية الاسلام ضمن هذه المقومات، يمكن وضع حد للانقسام الثقافى وما يرتبط به من استقطاب ومعارك. ويقتضى ذلك، كما سبق، حوارا جديا بأفق التفاهم والتراضى، أى حوار تفاوضى يقود الى صيغة تعاقدية تنطوى على التزامات وتعهدات وضمانات متبادلة. فعندما لا تكون الجماعة السياسية موحدة ثقافيا وحضاريا، لا بديل عن الاقتتال سوى السعى للتفاهم على مقومات وقواعد اللعبة فى النظام الديمقراطى. ومازال الموضوع مطروحا.

الفصل السادس

«الليبرالية الجديدة والسياسات العامة فى مصر»

المبحث الأول :

السياسة السكانية فى مصر من الاشتراكية الى الليبرالية»

د. فيليب فارج

المبحث الثانى:

«الليبرالية والهيكلة الجديدة للقطاع العام واصلاح قانون العمل»

أ. فرانسواز كليمان

المبحث الثالث :

«التعليم فى مصر: دراسة فى الإقتصاد السياسى لليبرالية المعلنة

أ. إيمان فرج

المبحث الأول

السياسة السكانية فى مصر من الإشتراكية إلى الليبرالية

د. فيليب فارج
مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية
CEDEJ

مدخـــــل

من بين الأسباب التى دفعت الأمم المتحدة إلى اختيار القاهرة لاستقبال المؤتمر العالمى للسكان (خلال الفترة من ٥ إلى ١٣ سبتمبر ١٩٩٤)، بل جعلت المنظمة الدولية تصمم فيما بعد على هذا الاختيار بالرغم من التهديد الإرهابى الذى كان يخيم وقتئذ على مصر، رغبتها فى الإشادة بسياسة مصر الحازمة فى مجال التحكم فى نسبة المواليد، والإشادة بالنتائج التى تم إحرازها من خلال هذه السياسة. ففى خلال السنوات الأخيرة سجلت مصر فى الواقع انخفاضا ملموسا فى معدل الزيادة السكانية، بدا كثمرة لعقود عديدة من الجهود المتواصلة فى هذا الاتجاه. وبإجماع الآراء تقريبا فإن المؤتمر قد حقق نجاحا على أكثر من مستوى فهو من جهة نجاح للمنظمة الدولية التى اتخذت للمرة الأولى قرارات تمس النواحى الأخلاقية فى أشد الأمور خصوصية: مثل العلاقات بين الجنسين وبين الأجيال داخل الأسرة. وهو أيضاً نجاح للحكومة المصرية والتى لم تكتف بأن أظهرت للعالم تمام سيطرتها على أمن البلاد فى ظروف حرجة، ولكنها أثبتت أيضا جدوى السياسة السكانية التى تبنتها، والتى راعت فيها دائما الحرص على تحقيق توازن دقيق بين الحساسيات الدينية والضرورات الاقتصادية والاجتماعية. وبالرغم من الحوار العنيف الذى دار بين بعض قادة الرأى فى أجهزة الإعلام مستهجنا عقد جلسات تتعرض لمختلف الأخلاقيات المرتبطة بالنواحى الجنسية فى بلد الأزهر الشريف، فإنه لم يظهر لهذا الحوار أثر داخل أروقة المؤتمر المتمتعة بالحصانة السياسية[١]. بل على العكس فقد دعم المؤتمر من مشروعية الحكومة ومن سياستها السكانية.

كان المؤتمر (إذن) مجالا للإشادة بسياسة الدولة السكانية والتى تهدف إلى خفض نسبة المواليد ومتابعة السلوك الإنجابى. إلا أنه سرعان ما طواه النسيان. بل يمكن الذهاب إلي القول بأن السياسة السكانية لمصر لم تحظ فى أى وقت، سواء قبل انعقاد هذه المظاهرة أو بعدها، بتقويم نقدى، وسأعرض فى هذا البحث المحدود لبعض المعالم التى تسهم فى إجراء مثل هذا التقويم، وهو موضوع يستحق دراسة أوسع. لكن فى نطاق الحيز المتاح سأعرض، أولا: الأسباب التى تجعل السياسة السكانية، سواء فى مصر أو فى بقية بلدان العالم، لاترتبط ارتباطا كاملا بالأمور السياسية. وسأوضح بعد هذا أن علاقة السببية بين النشاط المباشر الذى تبذله الدولة المصرية من أجل خفض نسبة المواليد، وبين الانخفاض الفعلى لهذه النسبة والذى لايمكن لأحد إنكاره، هى علاقة مفتعلة متميزة وثمة مؤشرات ترجح أن انخفاض نسبة المواليد لم يترتب على انتشار وسائل تنظيم الأسرة. وسأتطرق إلى مفارقة مؤداها أنه فى الوقت الذى تسعى فيه الدولة الليبرالية إلى التحرر من أسلوب تخطيط الاقتصاد، فإن تنظيم النسل يفتح أمامها باب التخطيط الأسرى مما يوفر أرضية بديلة لتدخل يمس أكثر المؤسسات الاجتماعية خصوصية. والخلاصة أن التقدير العقلانى للعمل الذى تقوم به الدولة للتأثير فى نسبة المواليد، لايرتبط بمدى تحقق نتيجة متفقة مع هدف معلن، بقدر ما يرتبط بقدرة الدولة على التوافق مع المناخ السائد دولياً وداخلياً، ذلك المناخ الذى ينازع الحق المطلق الذى كانت الدولة تدعيه لنفسها فى ماض قريب.

أولاً: السيطرة على المواليد تتجاوز الأمور السياسية المرتبطة بالمكان والزمان

إن سياسة تنظيم النسل، بحكم طبيعة الموضوع الذى تتناوله، وهو إنجاب السكان، تتخطى النطاق العادى للعمل السياسى: أولاً من حيث المكان الذى تجرى فيه والذى يتسع ليشمل المعمورة بأكملها. وثانياً من حيث الامتداد غير العادى للزمن الذى يفصل بين الإجراء الذى يتخذ بشأنها وظهور نتائجه والتى تسمح بإصدار حكم على مدى (سلامته/ جدواه). وأخيرا من حيث الارتباط المتبادل بين تنظيم النسل وجوانب أخرى فى السياسة العامة للحكومة وما يطرأ على المجتمع من تحولات. وهكذا نجد أن العالمية والامتداد الزمنى وكلية التدابير هى عوامل ثلاثة تحد بقوة من هامش الحرية المسموح به فى اتخاذ المواقف المؤثرة فى نسبة المواليد.

١- العالميـــة (الامتداد المكانى):

أصبحت الزيادة السكانية السريعة واقعا يشمل العالم بأسره. فمثل هذه الزيادة تعد اليوم بمثابة حقيقة يشترك فيها عدد كبير من البلدان المسماة «بالنامية»، بعد أن كانت خلال القرن الماضى هى سمة (تخص) البلدان التى أصبحت اليوم «متقدمة». وسواء كان التحدى الناشئ عن الزيادة السكانية السريعة حقيقيا أو مفترضاً، فقد أصبح على كل بلد أن يستقى الحلول التى يتبعها من بين مجموعة النصائح/الخيارات (مجموعة البدائل) التى تنصح باتباعها المؤسسات الدولية ووكالات التنمية فى أمريكا الشمالية وأوروبا. والواقع أن هذه الخيارات لاتتنوع كثيراً، إلى حد أنه، باستثناء بعض الوسائل المحدودة ذات الطابع المحلى، فإن جميع البلدان التى تعانى من الزيادة السكانية السريعة تتبع نفس الأساليب من الناحية الواقعية[٢]. والمبدأ الذى يستند إليه هذا (التطابق)، هو أن العلاج الذى تثبت فعاليته فى حالة بذاتها يمكن أن يصلح على النطاق العالمى، على أن يتم التوفيق بينه وبين الواقع الذى يطبق فيه. بقول آخر، فإن مختلف الدول الوطنية أصبحت مجرد إطار لتطبيق سياسة عالمية متجانسة معترف بها. وقد أصبحت هذه الصفة العالمية للمشكلة السكانية مفهومة تماما منذ أن اقترنت بها مشكلة حماية البيئة من التلف على مستوى الكرة الأرضية. فالدافع واحد وهو الخوف على المستقبل. والعلاقة تستند إلى أسس علمية دقيقة ليس هذا موضع مناقشتها[٣]. فلقد أسهم تصاعد الخوف البيئى، الذى لم تعد له حدود جغرافية منذ أن ازداد الاهتمام بالمحيط الحيوى، فى إعطاء المشكلة السكانية صبغة عالمية. وإذا كانت الزيادة السكانية، والبرامج المقترحة للسيطرة عليها، قد أصبحت قاسماً مشتركاً على نطاق واسع فى جميع أنحاء العالم، فإن الحكومات لم تعد هى التى تحدد معالم سياسة تنظيم النسل، ولكنها باتت تكتفى باتباعها بالتالى فلم يعد بوسعها أن تنسب لخيالها السياسى فضل النجاح الذى يمكن لهذه السياسة أن تحققه.

٢- الامتـــداد الزمنـــى:

إذا كانت الزيادة السكانية تمثل تحديا ما، فذلك إنما يرتبط بحجم الآثار الضارة التى ترتبها على بعض التوازنات الدقيقة. فهى تخل بصفة عامة بالتوازنات الاقتصادية، وبخاصة فى أسواق العمل والإسكان التى تتعرض لضغط الأجيال الجديدة التى يتزايد

عدد أفرادها باطراد. وهى تخل أيضا بالتوازنات السياسية بسبب تعدد وسائل التعبير المتاحة للشباب مع تنامى حجمهم. مع ملاحظة أن هذه الجماعات الشبابية التى تتراوح أعمارها بين ١٥ و٣٠ سنة ليست هى التى تحقق الزيادة السكانية الأخيرة فيها زيادة المواليد الجدد الذين يشكلون سفح الهرم السنّى. وبالتالى فإن أى سياسة يتم اتباعها لتنظيم النسل لن تحد، بحكم طبيعتها، من أثر الأخطار التى تستهدف تسكينها إلا بعد مرور فترة من الوقت قد تتراوح بين ١٥ و٣٠ سنة، عندما تصل الأجيال الجديدة إلى سن الإنجاب. وبالإضافة إلى هذا فإن سمة القصور الذاتى التى تتسم بها العملية الإنجابية تزيد من إشكالية بطء ظهور نتائج إيجابية لسياسات تنظيم النسل، إذ أن الاخيرة بحاجة إلى مدى زمنى بعيد نسبياً لكى تؤتى ثمارها. إن النتائج المتوقعة للانفجار السكانى فى المدى المتوسط (حتى عام ٢٠٢٥ بصفة عامة) هى التى تبرر الأهمية العاجلة للتدابير التى تستهدف تخفيض نسبة المواليد، فالخوف فى الحقيقة يتعلق بالكم السكانى فى المستقبل وليس فى الحاضر. وهذا الخوف، من ناحية أخرى، يختلط ببعض الفخر. فتقدير الحكومة للعدد الكلى للسكان التابعين لها، له طابع مزدوج[٤]، لأن الحكومات تنظر إلى عدد مواطنيها كميزة بل كعامل من عوامل القوة، وبالتالى يكون معنى تحديد المواليد تحجيماً لقوة الأمة فى نفس الوقت. وبفضل صفة القصور الذاتى[٥] لمعدل الزيادة السكانية فلن يتحقق خفض هذا المعدل إلا فى تاريخ بعيد فى المستقبل، بعيد لدرجة يتعذر معها توجيه اللوم إلى الدولة[٦]. ويترتب على هذا الامتداد الزمنى، واللازم للتأثير فى الإحصائيات السكانية، أن أية حكومة لاتستطيع الاستفادة من النتائج المباشرة لسياستها فى هذا الشأن، وإنما تترك لخلفائها آثار تلك السياسة سواء كانت نافعة أو ضارة.

٣- الترابـــط الكلـــى (للتدابير السياسية):

إن تنظيم النسل ليس إلا مظهراً واحداً لسياسة سكانية شاملة، تشمل بين ماتشمل الزواج ونسبة المواليد والهجرة والتوزيع المكانى للسكان. فالظواهر السكانية تشكل فيما بينها نظاما مترابطا[٧]، مما يجعل من الممكن أن يكون أى تغير فى أحد هذه الظواهر نابعا من تغيرات فى ظواهر أخرى[٨]. ومن ناحية ثانية، فإن السياسة المعلنة التى تتبعها الدولة من أجل تنظيم النسل ليست إلا وسيلة من بين وسائل أخرى تلجأ إليها الدولة للتأثير

فى عدد المواليد، قد تتوافق أو تتنافس مع سياسات أخرى: مثل سياسة تعليم (الإناث بصفة خاصة)، وسياسة العمالة (النسائية منها بصفة خاصة)، وسياسة دعم العلاج والغذاء... إلخ. وهكذا فمن الممكن أن يكون التغير فى اتجاه منحنى نسبة المواليد ناتجا عن العديد من الأسباب المتنوعة متبادلة التأثير. ومن الممكن أيضا أن تتأثر سياسة تنظيم النسل، سلبا أو إيجابا حسب الحالة، بسياسات أخرى يجرى تنفيذها بشكل متزامن (فى نفس الوقت). فقد تؤدى سياسة الحد من الهجرة الريفية، فى بلد تكون فيه المدن أقل خصوبة بكثير من الريف، إلى إبطاء انخفاض نسبة المواليد مستقبلا. وإذا كفت الدولة دعمها للاقتصاد الأسرى فى مجالات تمتعت طويلا بهذا الدعم، فالأرجح أن يؤدى هذا إلى تحجيم الالتحاق بالمدارس والاستفادة من العلاج الطبى، مع ما لهذا من تأثير ثابت فى تخفيض معدل الخصوبة. وبناء على هذا الترابط الكلى بين الظواهر والسياسات، لايمكن إرجاع أى انخفاض يطرأ فى نسبة المواليد إلى التدابير التى اتخذتها الدولة لخفض هذه النسبة فحسب، ولكن لابد كذلك من بحث العوامل الأخرى التى يمكن أن تكون قد أثرت فى هذا الاتجاه.

ثانياً: تنظيم الأسرة لايؤدى إلى خفض نسبة المواليد

إن السياسة بصفة عامة أكثر تقلبا من الإحصائيات السكانية؛ فالأنظمة تتغير أما السكان فباقون. ولكن مصر خلال العقود الأخيرة قد قدمت لنا صورة عكسية، فبالرغم من الخوف المالتوسى المستمر لدى الدولة كانت نسبة المواليد متقلبة. وفى هذا السياق، سأعرض للمراحل المتدرجة التى اتبعتها الحكومة لإنشاء جهاز متخصص للسيطرة على نسبة المواليد، والإنجازات التى قام بها، وصولاً إلى نتيجة مؤداها أن الجهود الرسمية المبذولة من أجل نشر الوعى بأهمية التنظيم الأسرى ليست هى السبب وراء تغير سلوكيات الأسر المصرية ذات الصلة (تغير السلوكيات ذات الصلة للأسر المصرية).

١- من الاشتراكية إلى الليبرالية الجديدة: الاستمرارية فى السياسة الأسرية

يعد المثقفون ورجال الإحصاء وأساتذة الجامعات والأطباء هم أول من نبهوا إلى التهديد الذى تمثله الزيادة السكانية فى مصر، وذلك منذ وقت مبكر يرجع إلى الربع

الأول من هذا القرن. ويعود ذلك بالأساس إلى عدم قابلية الأرض الصالحة للزراعة للاتساع فى مجتمع زراعى كالمجتمع المصرى، ولذلك منذ عام ١٩٢٢ أرجع المشرف على إدارة الإحصاء والتعداد مشكلة مصر إلى زيادة السكان. فقد لاحظ الدكتور ليفى بعد تحليل نتائج تعداد عام ١٩١٧ «وجود حالة تشبع سكانى، إذ وصلت الكثافة السكانية فى ظل التنظيم الاقتصادى القائم، إلى مستوى من الارتفاع ربما لم تتجاوزه إلا الصين وبعض أجزاء من الهند (...). ويبدو لنا أن أى تجاوز لهذا الحد لابد أن تترتب عليه مظاهر مزعجة فى المجال الاقتصادى والاجتماعى، إذ لم يقترن هذا التجاوز باتساع الرقعة المزروعة أو زيادة فى الكثافة الزراعية والإنتاج الصناعى، بدرجة تسمح باستخدام فائض السكان وضمان الحد الأدنى اللازم من الظروف المعيشية(٩)» . ونفس هذا القلق عبر عنه أيضاً دكتور وندل كليلاند الأستاذ بالكلية الأمريكية بالمعادى فى كتاب تناول فيه بحث «الأوضاع التى تنامت خلال السنوات الأخيرة والتى من شأنها أن تمثل تهديداً جديداً للظروف المعيشية للسكان فى المستقبل(١٠)». وبافتراض أن قدرة استيعاب الأرض للعمالة هى مؤشر شبه ثابت، انتهى الكاتب إلى أن الحد الأقصى الممكن للسكان فى نظره ١٩,٢ مليون نسمة سيتحقق فى عام ١٩٥٥ وعند هذا الحد فإن «من بين الركائز الثلاث التى تقوم عليها الزراعة، وهى الأرض والعمل والتنظيم، تبدو الأرض وحدها صاحبة الكفاءة، إلى حد أن الاهتمام ينصب دائما على إنتاجية الفدان لا على إنتاجية الفرد. إن العمل لايتمتع فى مصر بالتقدير الكافى، وتتجه العناية دائما إلى الأرض، وهذا الواقع نتاج طبيعى لزيادة السكان». وفى تقديره أن «مصر تقدم خير تطبيق لمبدأ مالتوس الذى يقوم على أن الزيادة فى السكان هندسية فى حين أن الزيادة فى الموارد حسابية»(١١)، وقد لاحظ الكاتب فى سياق عرضه أن تشجيع العمالة النسائية، لما لها من تأثير فى تأخير سن الزواج، هو حل صالح من الناحية النظرية البحتة، ولكنه للأسف لايصلح للتطبيق، لأن «الرأى العام يستنكر النشاط النسائى مقابل أجر». وسرعان ماتجاوبت المؤسسات المهنية مع ما أبداه المثقفون من قلق وفى عام ١٩٣٧ عقدت الجمعية الطبية المصرية مؤتمرا لفتت فيه نظر السلطات العامة إلى التهديد السكانى، مما أوصى باستصدار أول فتوى فى تأييد تنظيم النسل، وكانت من الشيخ عبد المجيد سليم، مفتى مصر فى ذلك الوقت.

والحجج التى أثارها المثقفون فى ذلك الوقت، والتى قامت على مبررات الاقتصاد الكلى والظروف الصحية للأسرة والعدالة الاجتماعية، قد انتقلت عبر الزمن، حتى لنجدها هى نفسها، دون تغيير تقريبا، تحتل موقعاً فى الخطاب الرسمى المعاصر. وهكذا أشار الرئيس مبارك، فى الكلمة التى ألقاها بمناسبة إعادة انتخابه فى عام ١٩٩٣، إلى أن وصف (مرتفعة للغاية) يصلح لتلخيص المشكلة برمتها، فالأمية والخصوبة ونسبة الوفيات والأمراض والهجرة الريفية ومعدل الزيادة فى السكان، كلها «مرتفعة للغاية»، وتعوق بالتالى التطور الاجتماعى والاقتصادى. وفى المقابل يتعين على الحكومة زيادة الإنفاق على البرامج الصحية والاجتماعية والاقتصادية، والعناية بصفة خاصة بدعم برامج تنظيم الأسرة. وتركز الخطة القومية على وضع النساء والشباب فى المجتمع.. وتهتم بصفة خاصة بمساهمة النساء فى قوة العمل ورفع مستوى تعليمهن لما لهن من تأثير قوى فى خفض الزيادة السكانية.

وترجع بداية تنظيم السياسة السكانية بشكل مؤسسى[١٢] إلى الضباط الأحرار عندما أنشأوا فى عام ١٩٥٣ لجنة قومية لشئون السكان. وفى ذلك الوقت كان ثمة حوار يدور داخل المؤسسات الدولية والسياسية والعلمية بين التنمويين والمالتوسيين الجدد. وكصدى لهذا الحوار انقسم السياسيون والمثقفون المصريون فى البدء بين أنصار العمل ذى الطابع الاقتصادى البحت، الذين رأوا أن السيطرة على المشكلة السكانية يتعين أن تتم برفع مستوى المعيشة وإقامة العدالة الاجتماعية، وأنصار العمل السكانى المباشر. ونظراً لعدم وجود اتفاق واسع اتخذت الحكومة فى النهاية موقفا محايدا لمواجهة مشكلة الزيادة السكانية. وكان الميثاق الوطنى الصادر فى عام ١٩٦١ أول وثيقة رسمية أشارت إلى هذه المشكلة بوصفها عائقا أمام رفع مستوى المعيشة. فأشار الميثاق إلى أن الزيادة السكانية الكبيرة هى أخطر عائق يقف فى طريق المجهودات المبذولة من أجل رفع مستوى معيشة الشعب المصرى. وهكذا كان الإعلان عن تنظيم النسل يمثل هدفاً متزامناً مع مرحلة الانتقال إلى الاشتراكية. وفى هذه النقطة اختلفت مصر عن البلدان العربية الأخرى والتى انتهجت أيضا الطريق الاشتراكى فى مراحل لاحقة إذ لم تأخذ أى منها بسياسة لتحديد النسل[١٣]. وعلى سبيل المثال كان الرئيس الجزائرى بومدين يدين بشدة السياسة المالتوسية الجديدة التى أوحت بها الإمبريالية[١٤]: حيث كانت الجزائر قد خرجت لتوها

من عهد إستعماري استيطاني انتهى بمغادرة جماعية لمليون من الفرنسيين، وبالتالي لم يكن في وسع الجزائر أن تنظر إلى الزيادة السكانية فيها بمثل النظرة المصرية إلى المشكلة ذاتها.

ومنذ الستينيات واصل تنظيم النسل تقدمه في المجال المؤسسي. ففي عام ١٩٦٥ تأسس المجلس القومي الأعلى لتنظيم الأسرة برئاسة رئيس الوزراء وعضوية وزراء الصحة والتعليم العالي والإعلام والأوقاف والتخطيط والحكم المحلي والزراعة والشئون الاجتماعية ورئيس جهاز الإحصاء (CAPMAS). وفي عام ١٩٨٥ حل محله جهاز آخر تمتع بالصلاحيات الإدارية اللازمة وهو «المجلس القومي للسكان» والذي كلف، بمرسوم صادر من رئيس الجمهورية، برسم السياسة في أربعة مجالات وهي: تنظيم الأسرة، ومحو الأمية وتحسين وضع (المرأة) وخفض معدلات الوفاة بين الأطفال والأمهات. وفي عام ١٩٨٨ تم إنشاء مجالس محلية للسكان لمتابعة تنفيذ الخط العام لمجلس السكان في مختلف المناطق. وأخيراً، وفي أكتوبر ١٩٩٣ في الوقت الذي كانت مصر تستعد فيه لاستقبال مؤتمر القاهرة، أنشئت وزارة للسكان وشئون الأسرة.

ومع استمرارية التقدم في مجال التنظيم المؤسسي، كانت وسائل منع الحمل تزداد انتشارا بين السكان. ففي عام ١٩٥٥ تم افتتاح ثماني عيادات تجريبية لتقديم الخدمات في مجال منع الحمل. ووضعت حينئذ شروط صارمة لإتاحة الحصول على هذه الخدمات، تتمثل في أن تقدم المرأة موافقة كتابية من زوجها، وأن يكون حجم الأسرة قد أصبح كافيا، فضلاً عن إثبات الصعوبات الصحية أو المالية التي قد تترتب على مولد طفل إضافي. ومنذ الستينيات أخذت العيادات تتضاعف والشروط تتراخى. وفي خلال السبعينيات تم- تنفيذا لاستراتيجية وضعتها هيئة اليونسكو- تدريب ١٥٠٠٠ معلم من المرحلة الإعدادية و٦٠٠٠ معلم من المرحلة الثانوية على (التربية في شئون السكان). ويتبين من الأبحاث الميدانية الكبرى التي أجريت منذ نهاية السبعينيات أن تقدماً ملحوظاً قد حدث في مجال استخدام الوسائل الحديثة لمنع الحمل. ففي عام ١٩٨٠ كانت نسبة النساء المتزوجات اللاتي يستخدمن وسيلة من وسائل منع الحمل ٢٢,٨٪. وفي عام ١٩٨٤ ارتفعت هذه النسبة إلى ٢٨,٧٪، ثم إلى ٣٥,٤٪ في عام ١٩٨٨ و٤٤,٣٪ في عام

١٩٩١ و٤٤,٨٪ فى عام ١٩٩٢[١٥] . وقد تضاعفت الأعداد الفعلية الكلية للمستخدمات (ثلاث مرات خلال مدة ١٢ عاماً) : فكان عدد المستخدمات يقل عن مليون ونصف المليون فى عام ١٩٨٠ ووصل إلى أربعة ملايين فى عام ١٩٩٢ .

٢- نسبة المواليد فى مختلف المراحل السياسية:

وعلى سبيل المفارقة نجد أن منحنى نسبة المواليد كثير التذبذب (الشكل ١) . حيث كانت النسبة مرتفعة فى ظل النظام القديم إذ وصلت إلى ٤٥ مولودا لكل ١٠٠٠ نسمة فى السنة، وهذا تبعا لبيانات السجل المدنى[١٧] . وشهدت هذه النسبة أول انخفاض لها فى عهد الرئيس جمال عبد الناصر بين عامى ١٩٦١ و١٩٧٠، إذ هبطت بمقدار ٨,٦ نقطة (من ٤٣,٨ مولود إلى ٣٥,٢ لكل ١٠٠٠ نسمة) . ثم عادت لتزيد بمقدار ست نقاط خلال العقد التالى، إذ تزامن مجئ الرئيس السادات إلى الحكم مع زيادة فى نسبة المواليد وخاصة بعد عام ١٩٧٣ . واستمرت الزيادة خلال السنوات الأولى لحكم الرئيس مبارك. ولكن بدأ اعتباراً من عام ١٩٨٥ اتجاه نحو الهبوط بمعدل أكبر من ذلك الذى تحقق خلال فترة حكم عبد الناصر، حتى وصلت النسبة إلى ٢٨,٢ لكل ١٠٠٠ نسمة فى عام ١٩٩٣، بنقص قدره ١١,٦ نقطة خلال ثمانى سنوات. وهكذا نجد أن أثر التطوير المؤسسى لخدمات تنظيم الأسرة قد تمثل فى إحداث تغير غير منتظم فى نسبة المواليد، حيث اتجهت هذه النسبة نحو الانخفاض أحياناً واتجهت نحو الارتفاع فى أحيان أخرى. وفى هذا دلالة مبدئية على أن سياسة تنظيم الأسرة لم تحقق نتائجها المستهدفة فى صورة واحدة.

وفيما يلى استعراض لمضامين الأشكال البيانية -المرفقة بهذه الدراسة- والتى توضح هذا الاستنتاج. ويبين الشكل (١) تطور النسبة الإجمالية للمواليد (لكل ١٠٠٠ نسمة) بين عامى ١٩٤٥ و١٩٩٣.

ويفسر أستاذ الاجتماع سعد الدين إبراهيم هذا التذبذب فى نسبة المواليد بالتغير فى الحكومات المتعاقبة. حيث يميز بين الأهداف المعلنة والمصاغة كميا (مثل: إنقاص نسبة المواليد بمقدار ١ لكل ١٠٠٠ نسمة سنويا) . وبين الخط السياسى (الذى يقوم على تحديد

الخيارات الكبرى وترتيبها حسب أولوياتها) وبالتالى فإنه يميز بين ثلاث مراحل على النحو التالى: «ففى عهد عبد الناصر كانت توجد أهداف بغير سياسة، وفى عهد السادات سياسة بغير أهداف، وفى عهد مبارك سياسة واضحة مع أهداف واضحة»[١٨]. وينتج عن هذا ضمنيا أن الكاتب يعتبر التطور فى نسبة المواليد متوقفا بشدة على مدى توافق وتلاحم السياسات التى تستهدف التأثير فى هذه النسبة[١٩]. ورغم ذلك فإن نفس هذا التحليل يمكن أن يؤدى بنا إلى نتيجة مختلفة مؤداها أن الخصوبة يمكن أن تتأثر بمحددات لها طابع مختلف تماما.

ولانكاد نجد بين أيدينا دراسات متعمقة عن تطور معدل الخصوبة خلال المرحلة الناصرية. ففى ذلك الوقت لم يكن قد جاء بعد عصر التحقيقات الكبيرة. وبنظرة فاحصة إلى المعطيات القليلة المتوافرة عن هذه الفترة، والتى يقدمها لنا السجل المدنى، يتضح أن ثبات معدل الخصوبة الكلية حتى بداية الستينيات (مع استبعاد القيم المتطرفة)، قد تحقق فى الواقع نتيجة لتداخل حركتين متعارضتين فى الاتجاه، أبطلت إحداهما مفعول الأخرى عند حساب الخصوبة فى الفترة المشار إليها: حيث كانت النساء فى مرحلة النضج ينجبن أطفالا أكثر من ذى قبل، فى حين كانت النساء الأصغر سنا ينجبن عددا أقل، وظهرت النتيجة فى ثبات المؤشر المعبر عن المتوسط (شكل ٢)[٢٠]. ويتضح من الشكل أن الخصوبة قد مالت إلى الزيادة بين الأجيال التى ولدت خلال الفترة من عام ١٩١٠ حتى عام ١٩٣٠. وقد تحققت هذه الزيادة على الأرجح نتيجة للتأثير المشترك لكل من: التحسن فى الحالة الصحية والاستقرار المطرد للزواج؛ إذ أصبح الطلاق أكثر ندرة. واعتبارا من جيل الثلاثينيات نجد على العكس أن الخصوبة قد أخذت فى التراجع بشكل ملحوظ بالنسبة لكل الأعمار. حيث شهد هذا الجيل اتجاهاً متزايداً نحو تعليم البنات[٢١]، كما شهد أول تأخر فى سن زواجهن. وقد بدأ هذا الجيل حياته الإنجابية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، أى قبل مولد البرنامج الرسمى لتنظيم الأسرة بعشرين عاما. وبهذا يتضح أن المرأة لم تنتظر، لكى تنقص من معدل إنجابها، حتى تقوم الدولة بإشاعة وسائل ذلك. وإنما تمكنت من ابتكار هذه الوسائل بمفردها كما فعلت مثيلتها فى أوروبا من قبل.

(الشكل ٢: الخصوبة تبعا للسن بين عامى ١٩٣٧ – ١٩٧٦: نظرة عرضية وطولية).

إن عودة نسبة المواليد إلى الارتفاع خلال مرحلة السادات تشير أولا إلى ضعف الأسس التى قامت عليها (برامج) تنظيم الأسرة فى الستينيات. فسواء من حيث الظروف المحيطة أو الأسس البنيوية، لم ينشأ هذا التنظيم تجاوبا مع تغيرات عميقة فى سلوك الناس. ولم تحظ عودة نسبة المواليد إلى الارتفاع، خلال الأعوام من ١٩٧٣ حتى ١٩٨٠، بتحليل كاف، تماما كما لم يحظ بذلك الانخفاض الذى سبقه(٢٢). ورغم ذلك فإنه من الممكن تقديم بعض الافتراضات فى هذا الصدد خاصة إذا لاحظنا أن هذه الزيادة قد تزامنت مع ثلاثة منعطفات تتعلق بالسياسة والاقتصاد والمجتمع وهى: نهاية الحرب مع إسرائيل وتحرير الاقتصاد وحركة الهجرة الواسعة إلى الخارج لأول مرة فى تاريخ البلاد.

فقد أدت حرب مصر مع إسرائيل، كما هو شأن كافة الحروب إلى تجنيد الرجال مع استتبعه ذلك من تأخير الزيجات وتفريق الأزواج وترتب على تسريح الجنود بعد انتهاء الحرب مباشرة فى أكتوبر ١٩٧٣، مايترتب على كل سلام يعقب حربا من عقد للزيجات وتلاق للأزواج؛ أى زيادة فى أعداد المواليد. ومع هذا كان لابد أن يصبح هذا الأثر محدودا فى نطاقه ومداه. وهذا ما يظهره منحنى الزواج الذى لم يحقق إلا ارتفاعا ضئيلا فى عامى ١٩٧٤ و١٩٧٥(٢٣). ولابد أن تسريح الجنود كان فى ظل استمرار حالة التعبئة العامة، أى أنه لم يستمر لمدة طويلة بالنسبة لكل جندى. ولكن تأثير الانفتاح كان مختلفا تماما. إذ شهدت فترة السبعينيات وبداية الثمانينيات ارتفاعا ملموساً فى مستوى معيشة الأسر(٢٤). وكان لهذا التحسن الاقتصادى طابعه الريعى أو شبه الريعى. فقد قام على تدفق المساعدات الخارجية، الأمريكية بصفة خاصة، واستعادة السياحة لنشاطها، وإعادة فتح قناة السويس للملاحة، وقبل كل هذا، على تحويلات دخول العاملين المصريين فى الخليج، والتى تدعمت مع تحرير سعر صرف الجنيه المصرى. وكلها عوامل أدت إلى تحسين الظروف المعيشية للأسرة. ولم تسفر هذه التغيرات عن حدوث تحول كبير فى دور الأفراد داخل الأسرة. فلم يتغير وضع المرأة تغيرا كبيرا. حيث ظل الزواج بالنسبة لها، وكما كان فى الماضى، عائقا قويا يمنعها من ممارسة نشاط مقابل أجر خارج المنزل. ولقد أدت زيادة الموارد المادية إلى إزالة العوامل التى كانت تسهم، على الأرجح، فى تخفيض نسبة المواليد خلال سنوات حكم عبد الناصر. فعندما أصبح الأفراد أكثر ثراء تمكنت الأسر، بيسر أكبر، من إرضاء النزعة التى لم تتغير إلى إنجاب العديد من الأطفال.

إلا أن التغيرات التى صاحبت الهجرة لم تقتصر على توفير المال الذى يسمح بإنجاب عدد أكبر من الأطفال. وإنما دعمت أيضا من نموذج الأسرة كبيرة العدد. إذ كان لهذه الهجرة فى الواقع طابعان من شأنهما أن يؤديا إلى هذه النتيجة: أنها اتجهت ناحية بلدان الخليج دون أن يصطحب الرجال فى معظم الحالات أسرهم معهم. أخذاً فى الاعتبار أنه يوجد لدى كل مهاجر قدر من قابلية التأثر بعادات وتقاليد المجتمع الذى يستقبله، بصرف النظر عن مدى انغلاق هذا المجتمع. حقيقة لم يندمج المهاجرون المصريون إلى بلدان الخليج اندماجا قويا فى هذه المجتمعات. وبالرغم من هذا فلقد جابهتهم فى البلدان البترولية، مثل المملكة العربية السعودية والعراق والإمارات، مجتمعات أشد محافظة من مجتمعهم فى المسائل الأسرية. وقد وفرت الدخول الطائلة فى هذه المجتمعات كل الإمكانات المادية اللازمة لإعاشة عائلات كبيرة العدد. وبطبيعة الحال لم يرجع هؤلاء المهاجرون إلى بلادهم حاملين معهم نموذج الأسرة محدودة العدد(٢٥). ومن ناحية أخرى ففى معظم الحالات ترك الرجال زوجاتهم فى مصر. ورضيت (زوجات الغائبين) فى ظل حماية أسرهم، بالقيام بدور الأم والزوجة. وهذا الرضاء ماكان ليتحقق بهذا القدر من القوة لو أن أزواجهن لم يرحلوا إلى الخارج، وتعرضن عندئذ لصعوبات مالية تدفع بهن إلى سوق العمل(٢٦). وهكذا نجد أن الانفتاح الليبرالى، مع ما صاحبه من ازدياد فى موارد الأسر دون تحول فى توزيع الأدوار داخلها، قد أدى فى بداية عهده إلى استعادة نسبة المواليد اتجاهها نحو الارتفاع، بالرغم من وجود سياسة راسخة لتنظيم النسل.

بدأ الانخفاض الثانى فى نسبة المواليد فى عام ١٩٨٥، وبدا فى هذه المرة كاستجابة لتغيرات بنيوية. فأجيال النساء التى وصلت إلى سن الإنجاب بعد هذا التاريخ ضمت أغلبية من نساء استفدن من برامج محو الأمية. وازدادت بينهن نسبة الحاصلات على قدر من التعليم الإعدادى أو الثانوى أو الجامعى. ومن الثابت أن ارتفاع مستوى التعليم، من بين جميع العوامل التى تؤدى إلى خفض الخصوبة، هو أكثرها قابلية للتفسير إحصائيا(٢٧). ويتضح من التحول السريع فى التوزيع، تبعا لمستوى التعليم بين النساء اللاتى فى عمر الإنجاب، أن هذا التحول يمثل حركة أساسية لاتتوقف إذ إننا نعلم مقدما أن النساء اللاتى سيصلن إلى سن الإنجاب خلال الخمس عشرة سنة القادمة- على سبيل المثال- سيكن أكثر حظا فى التعليم من سابقاتهن. وبالإضافة إلى هذا الأثر البنيوى لعبت

الأوضاع المحيطة أيضا دورا. فالواقع أنه اعتبارا من منتصف الثمانينيات توقف التحسن في مستوى معيشة الأسر، بل والأرجح أنه انخفض عند جانب كبير من السكان الأكثر فقراً بصفة خاصة(٢٩) . ففي اقتصاد أصبحت فيه كل قطاعات النشاط الأسرى مقومة بالنقود حتى في الريف(٣٠)، لابد أن يؤدى الارتفاع في نفقة إعاشة الأولاد إلى صرف الأسر عن الإنجاب، خاصة عندما تكون الدولة قد كفت يدها عن دعم الاستهلاك وبخاصة في تلك المجالات التي تتعلق بالطفولة مثل الخدمات الصحية والمدرسية. وإذا كان النقص في المواليد أسرع بكثير من التغير البنيوى المشار إليه أعلاه، فإنه من الممكن بلا شك تفسير هذه الحقيقة بالأعباء الإضافية التي ألقاها الإصلاح الاقتصادى فجأة على عاتق الأسر. وهكذا لايجب التسرع في إرجاع فضل الانخفاض الحاد الأخير في نسبة المواليد إلى «السياسة الواضحة ذات الأهداف الواضحة» التي تتبعها الحكومة منذ عدة سنوات في مجال تنظيم النسل، ولكنه يعود إلى التقاء عاملين مناسبين يتمثلان في السياسة المستمرة التي اتبعتها الأنظمة المتعاقبة في تعليم الإناث، وفي التحول السريع في الأوضاع الاقتصادية للأسر بتأثير الليبرالية.

٣- التمني والواقع:

إن الانتقال من الأسرة الكبيرة إلى الأسرة المحدودة العدد يرتبط بالتخلى عن قواعد سلوكية راسخة ولها جذورها العميقة لدى الأفراد ولدى مختلف التشكيلات الجماعية. ومن ثم فإنه لايمكن تصور إعادة النظر في مثل هذه القواعد السلوكية والإقلاع عنها لمجرد صدور دعوة من الحكومة بذلك، وإذا لم تكن الظروف التي أدت إلى قيامها أصلا قد تغيرت وتحقق وعى لدى الأفراد بهذا التغيير ولكن من ناحية أخرى، فإنه لامراء في أن التكرار المستمر للبرامج التليفزيونية، الموجهة للدعوة إلى الأسرة الصغيرة ذات الطفلين أو الثلاثة، لابد أن تؤدى مع مرور الزمن إلى تحقيق المناخ الملائم. ففي عام ١٩٩٢ أعلنت أكثر من ثلاثة أرباع النساء المتزوجات اللاتي تم سؤالهن أنهن تابعن برنامجا منها على الأقل خلال الشهر السابق(٣١). إلا أن الاتباع الفعلى للسلوكيات الجديدة يفترض أن تقترن بهذا المناخ الملائم جملة من التطلعات الجديدة أيضاً. ومن هنا يثور السؤال حول

أولوية أى من العاملين: المناخ الدعائى أم التطلعات، عرض الدولة أو طلب الأفراد المتعلق بتنظيم النسل.

قبل انعقاد مؤتمر القاهرة بعدة أشهر نشرت مجلة «مجلس السكان»×، مقالا شككت فيه من فعالية برامج تنظيم الأسرة فى البلدان ذات الخصوبة المرتفعة(٣٢). عبر كاتب المقال، ل. هـ. بريتشت، عن رأى يتعارض مع النظرة السائدة إلى السياسات السكانية، والتى تقوم على أن الخصوبة المرتفعة ناتجة عن عدم سهولة الحصول على الخدمات المؤدية إلى منع الحمل والتى تركز بالتالى على توفير مايلزم لسد الحاجات القائمة غير المجابة. وقد تناول بريتشت الموضوع تناولا اقتصاديا بحيث انتهى فيه إلى أن الخصوبة المرتفعة تعبر أولا عن الرغبة فى إنجاب الأطفال(٣٣). واستنادا إلى الأبحاث واسعة النطاق حول الخصوبة والتى أجريت منذ السبعينيات فى ٧١ دولة نامية، استخدم بريتشت الحساب الاقتصادى لمعالجة بعض المعطيات التى قدمتها هذه التحقيقات بصفة منتظمة حول: عدد الأطفال الذين تم إنجابهم، عدد الأطفال الإضافيين المرغوب فيهم، عدد الأطفال الذين تم إنجابهم دون قصد. وكانت النتيجة التى توصل إليها بليغة الدلالة ومفادها أن التغير فى عدد الأطفال المرغوبين يفسر ٩٠٪ من التغير فى الخصوبة الفعلية. وبصرف النظر عن المستوى الذى تناوله الكاتب بالبحث، كانت الخصوبة الفعلية تزيد عن عدد الأطفال المرغوبين بطفل واحد فى المتوسط. ولايتعلق الأمر هنا بعقلانية ما بعد وقوع الفعل (عندما تجد المرأة صعوبة فى الإقرار بأن الطفل كان غير مرغوب فيه)، وكذلك لم يكن لعرض وسائل منع الحمل وتكلفتها تأثير على عدد الأطفال المرغوب فيهم. وبالرغم من أن الممارسة العملية لمنع الحمل مرتبطة ارتباطا قويا بمستوى الخصوبة فليس لها تأثير يذكر فى الخصوبة غير الإرادية، كما أن لها مجرد تأثير ضعيف جدا فى الخصوبة الكلية يتحقق فقط عندما تسيطر الخصوبة المرغوبة على الخصوبة الكلية. وهكذا نجد أنه فى نطاق مستوى معين من الخصوبة المرغوبة لايترتب على المجهودات القومية لتنظيم الأسرة أى تأثير فى الخصوبة الفعلية: ولايتعدى هذا التأثير ٢٪ من التغيرات المرصودة. وبينما نجد أن النقص فى عدد الأطفال المرغوبين يقترن بزيادة متناسبة فى

× مؤسسة أمريكية تقوم بنشر مواد علمية حول السكان كما تقوم بأنشطة سكانية مختلفة.

استخدام وسائل منع الحمل، فإن الزيادة فى استخدام هذه الوسائل، فى نطاق مستوى محدد من الخصوبة المرغوبة، لايؤدى إلى أى خفض للخصوبة. وبالإضافة إلى هذا فإن إتاحة وسائل منع الحمل لايؤثر من الناحية العملية فى الخصوبة. وعلى العكس فإن مستوى الخصوبة غير مرن بالنسبة لتكلفة وسائل منع الحمل، إذ أن تكلفة الحيلولة دون مولد طفل لاتقاس على أية حال بتكلفة مولد طفل إضافى. وإذا صح أن زيادة عرض الخدمات فى مجال تنظيم الأسرة تحقق انخفاضا فى الخصوبة لكانت زيادة العرض قد اقترنت أيضا بنقص فى عدد المواليد اللاإراديين، وهو مالم يلحظ. ويخلص الكاتب إلى القول بأن تخفيض الخصوبة لايتأتى بتحسين وسائل منع الحمل، ولكن بتغيير الرغبات. ويبدو أن المعطيات التى تم الحصول عليها فى مصر تشير إلى نفس النتائج(٣٤).

لقد أمدتنا نتائج ثلاثة أبحاث بمتوسط عدد الأطفال المرغوبين وبالرقم البيانى التركيبى للخصوبة (indice synthétique de fécondité) وذلك داخل كل وحدة من الوحدات الجغرافية الكبرى. والمقصود بالرقم البيانى التركيبى للخصوبة العدد النهائى للأطفال الذى يمكن أن يكون من نصيب كل امرأة فعلا إذا خضعت فى كل مرحلة سنية للخصوبة الملحوظة فى وقت إجراء البحث(٣٥). وتسمح هذه المعطيات بمقابلة الرغبة التى تم التعبير عنها مع الحقيقة الواقعة بالنسبة لثلاثة أعمار مختلفة داخل ست مناطق واسعة (الشكل ٣). إن استقامة صف النقاط الثمانى عشرة التى تم الحصول عليها وميل التقاء المساقط (بفارق = ١)، يدل على أن تدرج مستويات الخصوبة يتفق تماما مع الرغبات المعبر عنها: فعندئذ يكون كل طفل إضافى يتم إنجابه مقابلا تماما فى المتوسط لطفل إضافى مرغوب فيه. أى أن تصرفات النساء المصريات تكون عندئذ متفقة تماما مع رغباتهن. ومع هذا فإن خط التقاء المساقط يرتفع بمقدار ٠,٩ نقطة بالنسبة للخط السابق الذى يتحقق فى حالة ما إذا كان العدد الكلى للأطفال المولودين مساويا للعدد الكلى للأطفال المرغوبين. ومعنى هذا أن المصريات ينجبن ٠,٩ طفل بالزيادة عما أعلن الرغبة فيه. ونظرا لأن هذا الرقم لايتغير بشكل ملموس، لامع الزمن ولاتبعا للمنطقة، فإن فى هذا الثبات دلالة على أنه مستقل عن مستوى الخصوبة كما أنه مستقل أيضا عن العرض فى خدمات تنظيم الأسرة. فالواقع أننا إذا قدرنا الخصوبة اللاإرادية على أساس الفرق بين الحقيقة الفعلية والرغبة، وقابلنا بينها وبين استخدام وسائل منع الحمل (شكل

٤) سنلاحظ وجود قيم متنافرة لاتدل على وجود اتجاه. كما أن مدى استخدام وسائل منع الحمل يتفاوت تفاوتا كبيرا فى الوقت والمكان (بين ٥,٦٪ فى عام ١٩٨٠ بالنسبة للمناطق الريفية فى الوجه القبلى و٥٩,١٪ فى عام ١٩٩٢ بالنسبة للقاهرة والإسكندرية). وتتفاوت أيضا الخصوبة اللاإرادية (بين ٠,٣ و٢ طفل). ولكن التغيرات فى الخط البيانى الأول لاتفسر إطلاقا التغيرات فى الخط البيانى الثانى. وبهذا يتضح أن الزيادة فى عدد المواليد الذين تم إنجابهم عن العدد المرغوب فيه أصلا، وهى زيادة محدودة نسبيا فى مصر، مستقلة تماما عن استخدام وسائل منع الحمل. أى أنها مستقلة فى النهاية عن المجهودات التى تبذلها الدولة لنشر وسائل تنظيم الأسرة. ومن هذا يخلص إلى أن الاستخدام المتزايد لوسائل منع الحمل هو نتيجة للنقص فى عدد الأطفال الذى ترغب المصريات فى إنجابه، ولكنه ليس سببا فى نقص عدد المواليد.

شكل ٣: الخصوبة المرغوبة والخصوبة الفعلية تبعا للمناطق (١٩٨٠ – ١٩٨٨ – ١٩٩٢).

شكل ٤: استخدام وسائل منع الحمل والخصوبة «غير المرغوبة» (١٩٨٠ – ١٩٨٨ – ١٩٩٢).

ثالثا: تنظيم الأسرة يحيى الارتباط المتبادل بين الأسرة والدولة

إذا كان من المتعذر أن ننسب الفضل فى التنظيم الفعلى الذى يمارسه الأفراد للسيطرة على معدلات إنجابهم، إلى السياسة الرسمية فى تنظيم النسل، فإن لهذه السياسة بالرغم من ذلك نتائج أخرى ملموسة، يتمثل أبرزها فى إحياء الروابط بين الدولة الليبرالية والأسرة التى يمكن اعتبارها «أهم مؤسسة خاصة» فى المجتمع.

إذا لم يكن انتشار خدمات منع الحمل سببا فى السيطرة على المواليد، فإن هذه الخدمات بغير شك هى من الوسائل المتبعة لتحقيق هذا الغرض. ويتم توفير هذه الخدمات بأسلوب قائم على التعاون والتكافل أكثر من التنافس[٣٦]، بواسطة أجهزة القطاع العام

(وزارة الصحة) والقطاع الخاص (الجمعية المصرية لتنظيم الأسرة، الأطباء والصيدليات). وللقطاع الخاص الدور الأكبر في هذا المجال وإن تفاوت مداه. ولكن بعد أن رسخ دوره خلال الثمانينيات تراجع أخيرا أمام دور الدولة، وتكمن المفارقة في أن هذا التراجع تحقق في الوقت الذى كانت فيه الدولة تؤكد على خياراتها الليبرالية. ففى عام ١٩٨٠ كان القطاع الخاص يوفر ٤٤٪ من خدمات منع الحمل. وفى عام ١٩٨٤ زادت النسبة إلى ٦٩٪، وإلى ٧٤٪ فى عام ١٩٨٨، ثم هبطت النسبة إلى ٦٣٪ فى عام ١٩٩٢. والتفسير المباشر لهذه الظاهرة له طابع تقنى. ذلك أن مؤسسات الدولة تقدم بصفة خاصة الخدمات السريرية (تركيب أجهزة منع الحمل) والتى زاد استخدامها كثيرا فى الآونة الأخيرة[٣٧]، بينما يوفر الأطباء الخصوصيون والصيدليات الأساليب غير السريرية[٣٨]. وكذلك فإن الطابع السوسيولوجى لتنظيم الأسرة يعظم من عودة الدولة إلى هذا المجال. ويتضح من دراسة أجريت حول الصفات الاجتماعية لمستخدمات وسائل منع الحمل بروز أمرين متميزين: القطاع العام يتعامل مع نساء أصغر سنا وأقل ثقافة وأقل ارتباطا بنشاط اقتصادى معين ومنتميات إلى أوساط أشد تواضعا (نوار، محمود ١٩٩٢). وعموماً فقد استجابت الدولة، أكثر من القطاع الخاص، لانفجار الطلب وانتشاره بين الطبقات الفقيرة. وهكذا، فمن خلال تنظيم النسل وسعت الدولة من نطاق المتعاملين معها فى الأوساط الشعبية، فى الوقت الذى انكمش فيه حضورها بسبب تراجعها عن دعم الاستهلاك. وكذلك يتضح من التوزيع الجغرافى للممارسة الفعلية لوسائل منع الحمل (شكل ٥) وللخدمات التى تقدمها الدولة فى هذا الخصوص أن - حضور الأخيرة يزداد (كما فى...،...،...) كلما ازداد الطلب على خدماتها (فى القاهرة والإسكندرية ووسط الدلتا وغربها) كلما أمكن القول إذن أن تنظيم الأسرة يمنح الدولة مجالا جديدا للعمل داخل المجتمع.

الشكل ٥: خريطة تبين استخدام وسائل منع الحمل فى عام ١٩٩٢.

الشكل ٦: خريطة تبين وزن القطاع العام فى تنظيم الأسرة عام ١٩٩٢.

وتتفاوت درجة انفتاح مختلف هذه المناطق لتقبل خدمات الدولة فى هذا المجال تبعا، على الأرجح، لخصائص الأنظمة الأسرية المحلية ذات الثبات النسبى. ففى مجتمع

يكون فيه الزواج شرطا صارما للإنجاب يبدأ تنظيم النسل بتنظيم الزواج وقد حدد قانون صادر في عام ١٩٢٣ السن القانونية للزواج: كحد أدنى ١٦ سنة للفتيات و١٨ سنة للفتيان. ومع هذا، وبالرغم من مرور سبعين عاما على صدور هذا القانون، لازال حتى الآن وعلى نطاق واسع ثمة مجال للالتفاف حوله والتحايل عليه. وقد جاء في التقرير الرسمي الذي قدمته مصر إلى مؤتمر السكان والتنمية الذي عقد في القاهرة أن: «في محافظة الفيوم وفي بعض مناطق الوجه القبلي وجد أن نسبة النساء اللاتي يتزوجن قبل السن القانونية بلغت حدا مقلقا وتعدت ٣٠٪. وفي أجزاء أخرى من الوجه القبلي وفي محافظة دمياط لازالت هذه النسبة حتى الآن تتراوح بين ٢٠٪ و٢٥٪. وفي خلال الفترة من ١٩٨٠ حتى ١٩٨٤ تمت ٢١٪ من الزيجات الأولى للنساء قبل بلوغ سن السادسة عشرة. وبالرغم من ارتفاع هذه النسبة فهي تمثل تقدما ملحوظا إذا قورنت بمثيلتها خلال فترة ١٩٦٠-١٩٦٤، والتي كانت تصل إلى ٤٨,٣٪»(٣٩). وقد كشفت وزارة الأسرة والسكان عن هذه الإحصائية دون تقديم أية بيانات أخرى. وتنشر أقلام السجل المدني إحصائيات عن عدد الزيجات تبعا للسن. ولكنها، احتراما للقانون، تجعل المرحلة السنية ١٦-١٩ سنة للبنات و١٨-١٩ سنة للبنين أولى الفئات التي تميز بينها. والأرجح أن تكون الزيجات التي تتم قبل بلوغ السن القانونية داخلة ضمن أرقام هذه الفئة الأولى. وبهذا يعطينا التوزيع الجغرافي فكرة جيدة عن مدى الالتفاف حول القانون. ويلاحظ أن الخريطة الواردة في شكل ٧، والتي تتعلق بالزيجات النسائية المبكرة، تكاد تكون هي الصورة السالبة للخريطتين السابقتين الواردتين في شكلي ٥ و٦. ولاشك أن هذا التوارد يعكس الترابط المنطقي في سلوك الأشخاص: فحيثما تقوى الرغبة في تكوين أسر كبيرة العدد ولاتستخدم وسائل منع الحمل إلا استخداما محدودا، تكثر حالات الزواج المبكر. ومع هذا فإن الزواج المبكر لايعني بالضرورة أن يتم قبل بلوغ السن القانونية للزواج، الذي لاتفصله عن الحد الأدنى لسن الخصوبة البيولوجية إلا سنتين أو ثلاث سنوات. إن الزواج المبكر جدا هو بمثابة تأكيد للعرف الذي تخضع له الأسرة في مواجهة قوانين الدولة. والتوزيع الجغرافي لهذا النوع من الزواج هو بمثابة الشاشة التي توضح موقف الأسرة من نفوذ الدولة(٤٠).

١- الرقابة الإحصائية للأسرة:

بعد الانتشار الذى شهدته مؤسسات وجهات تنظيم الأسرة، تم إنشاء جهاز واسع النطاق للملاحظة الإحصائية للأسرة، يقوم بقياس تطورات مختلف مستويات ومحددات الخصوبة لتسهيل الإشراف على سياسة تنظيم النسل وتوجيهها. لقد انضمت مصر إلى برامج البحوث الدولية الكبيرة حول الأسرة، وساهمت فى كل منها. وأول تحقيق انضمت إليه مصر هو «التحقيق العالمى حول الخصوبة» World Fertility Survey الذى تم تنسيقه فى لندن وكانت له فى كل بلد تسمية قومية، وفى نطاقه أصدرت مصر عام ١٩٨٠ «التحقيق المصرى للخصوبة» Egyptian Fertility Survey. جاء بعد هذا، بمساعدة من الأمم المتحدة، «التحقيق المصرى لانتشار وسائل منع الحمل (١٩٨٤) Egyptian Contraceptive Prevalence Survey. وتلاه «التحقيق السكانى والصحى» Demographic and Health Survey الذى تم إجـــراؤه مـــرتين (فى ١٩٨٨ ثم فى ١٩٩٢) بتنسيق دولى أيضا، وتم التنسيق فى هذه المرة بواسطة مؤسسة أمريكية هى Westinghouse-DHS Macro International. وأجرت مصر أيضا فى عام ١٩٩١ «تحقيقا حول صحة الأم والطفل فى مصر» Egypt Maternal and Child Health Survey. وتم هذا التحقيق بمساعدة جامعة الدول العربية فى إطار المشروع العربى لتنمية الطفولة بتمويل من مؤسسة سعودية. وتضاف إلى هذه البرامج الكبيرة تحقيقات محلية وإقليمية عديدة قام بها مجلس تنظيم الأسرة، كما يضاف إلى ماسبق نشاط كبير آخر قامت به مكاتب خاصة للأبحاث بتمويل من الحكومة فى العادة. ولهذه العمليات هدف علمى معلن وهو أن يتم إجراؤها من خلال أخذ عينات مع إغفال التعريف بالأشخاص الذين يتم سؤالهم، وعدم مباشرة أى شكل من أشكال الرقابة على الأسر الفردية أو توجيهها، والاكتفاء بالمتابعة الإحصائية. وعلى شاكلة عمليات قياس الاتجاهات الانتخابية للرأى العام، يكون كل تحقيق صورة من سابقه ويتبع النموذج الأصلى الموضوع فى لندن أو نيويورك اتباعاً دقيقاً[٤١]. كما أنه لايترك أية فرصة لخيال الباحث، ومجال الإبداع العلمى فى هذه التحقيقات قاصر على إمكانيات المقارنة التى تتيحها مثيلاتها من التحقيقات الكبرى التى تجرى فى مختلف أنحاء العالم، ويتم تحليلها بواسطة الأدوات الإحصائية التى تمحو الخصوصيات القومية وتركز على نواحى الاتساق

ذات الطابع العالمى. إن هذه التحقيقات -أسوة بقياس اتجاهات الرأى العام- عبارة عن مقاييس حديثة للآراء والسلوك الفردى، أى أداة من أدوات الرقابة عليها.

٢- تنظيم النسل فى خدمة الدخل:

إذا كانت سياسة تنظيم النسل قد أتاحت الفرصة لتجديد العلاقات بين الدولة والأسرة على المستوى الداخلى فلقد أتاحت أيضا فرصة تجديد علاقات مصر بمحيطها الدولى. وبعبارة أدق فقد مكنتها هذه السياسة من تدعيم وتنويع موارد دخلها. حيث أصبحت الأسرة فى الواقع موردا للدخل. إذ بلغت تكلفة برنامج تحديد النسل حوالى ٢٠ مليون دولار فى السنة (١٩٩٣) دفعت الحكومة المصرية ٤٠ ٪ منها، ودفعت الوكالات الأجنبية ٥٠ ٪ منها، وتحمل المستفيدون من البرنامج الـ ١٠ ٪ الباقية. وحسب تقدير سابق لوزارة الأسرة والسكان ستصل هذه التكلفة إلى ٢٥ مليون دولار فى عام ١٩٩٨ و٣٠ مليون دولار فى عام ٢٠٠٣ و٤٧ مليون دولار فى عام ٢٠١٣. ويعد المانح الأساسى للمساعدات الخارجية هو برنامج المعونة الأمريكية USAID. ففى خلال المدة من ١٩٧٧ إلى ١٩٩٣ ساهم بمبلغ ١٨٥ مليون دولار فى برامج صحة الأمومة والطفولة وتنظيم الأسرة. ويأتى صندوق الأمم المتحدة للأنشطة السكانية فى المقام الثانى، مانحا مساعدة قدرها ٦٥ مليونا من الدولارات من عام ١٩٧١ إلى عام ١٩٩٧. وتؤكد الوزارة التى تتلقى هذه المساعدات على حسن استخدامها[٤٢]. ،إن النجاح الذى حققته السياسة المصرية واضح. فقد هبط معدل الزيادة السكانية بفضل مجهودات الدولة والتزامها فى مجال السكان. وما كان لهذه النتائج الإيجابية أن تتحقق دون نجاح المشروعات التى تم إعدادها بمعرفة مختلف الوزارات المعنية، بالمساعدة التقنية والمالية لبعض الوكالات مثل صندوق الأمم المتحدة للأنشطة السكانية وبرنامج المعونة الأمريكية. والمأمول الآن أن تزداد المساعدات الممنوحة من الاتحاد الأوروبى واليابان والدول الأوروبية،[٤٣]. وتأتى موارد أخرى من الخارج عن طريق النشاط الإحصائى الذى يرتبط ببرنامج تنظيم الأسرة، وبصفة خاصة من أجل إجراء التحقيقات الهامة حول الأسرة، ويتم تمويلها كلها بواسطة منشآت أجنبية ومؤسسات دولية. ومع هذا فالأرجح أن دور سياسة تنظيم النسل فى تدعيم الموارد الخارجية للدولة يتحقق أكثر فى شكل غير مباشر. ذلك أن النصر الذى تحققه الدولة فى

مجال الحد من نسبة المواليد المرتفعة يرسم صورة مطمئنة للبلاد وسياستها. وهذا النجاح يضاف إلى معايير «التصحيح السياسى» التى تجعلها الولايات المتحدة شرطا للحصول على المساعدات الدولية. فاتباع سياسة للسيطرة على الزيادة السكانية بأساليب «صحيحة» فى ذاتها يعتبر معيارا غير معلن لتقديرها. وهكذا ربما تكون الحكومة المصرية، إلى حد ما، مدينة للأسر المصرية وخاصة أن مصر – فضلاً عن إسرائيل– هى المتلقية الأولى للمعونة الخارجية الأمريكية.

(شكل ١)

تطور المعدل الإجمالى للمواليد (لكل ١٠٠ نسمة)

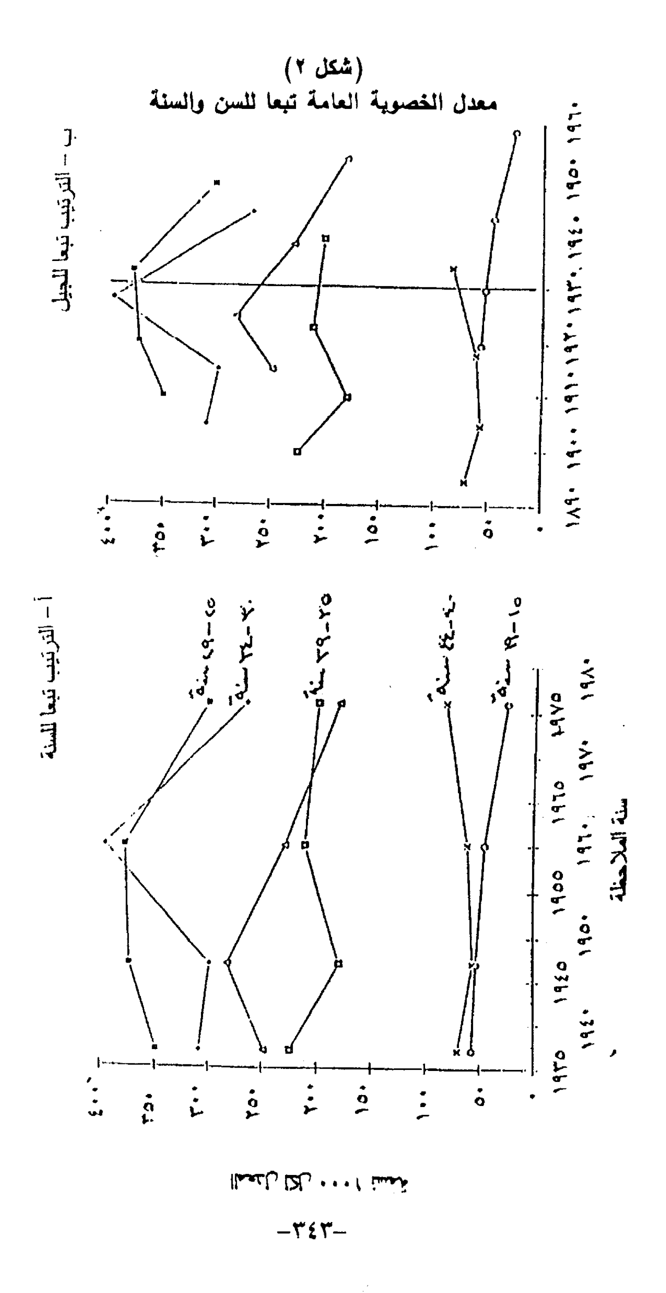
من ١٩٤٥ حتى ١٩٩٣



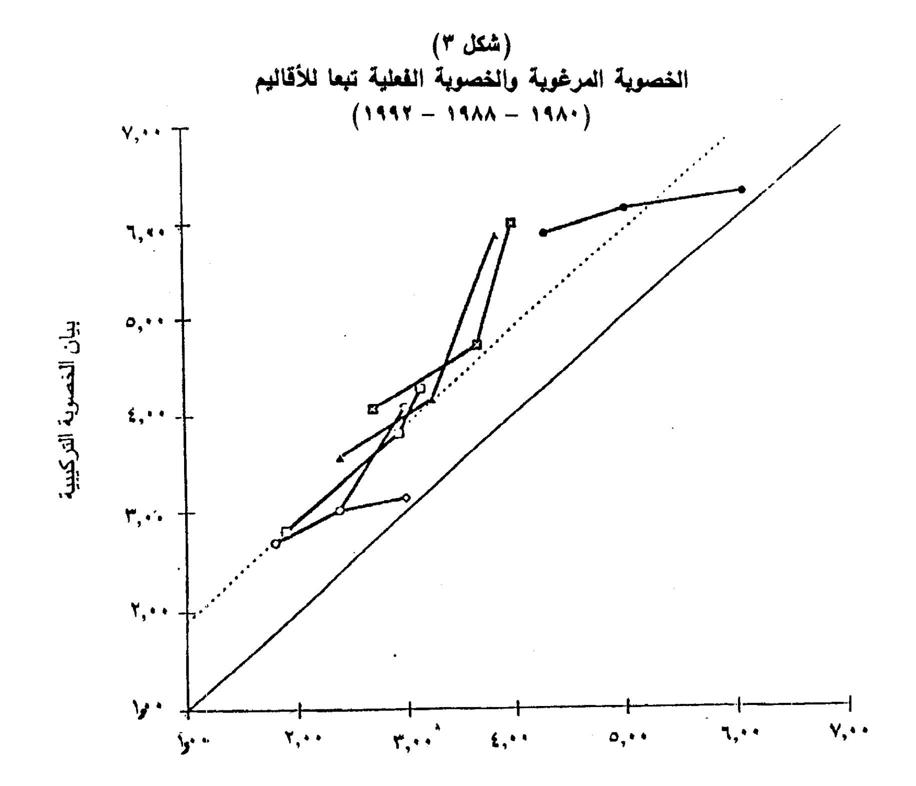
المصدر: الجهاز المركز للتعبئة والإحصاء

(شكل ٢)

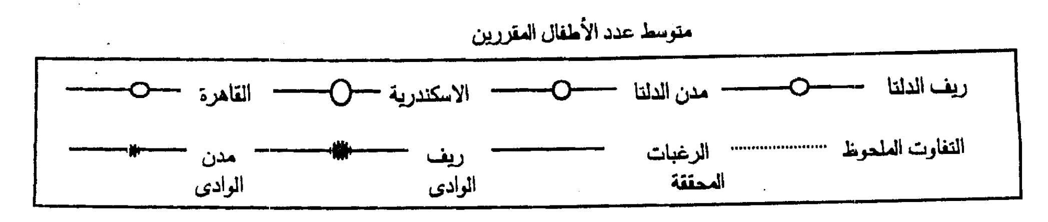
معدل الخصوبة العامة تبعا للسن والسنة



(شكل ٣)
الخصوبة المرغوبة والخصوبة الفعلية تبعا للأقاليم
(١٩٨٠ - ١٩٨٨ - ١٩٩٢)

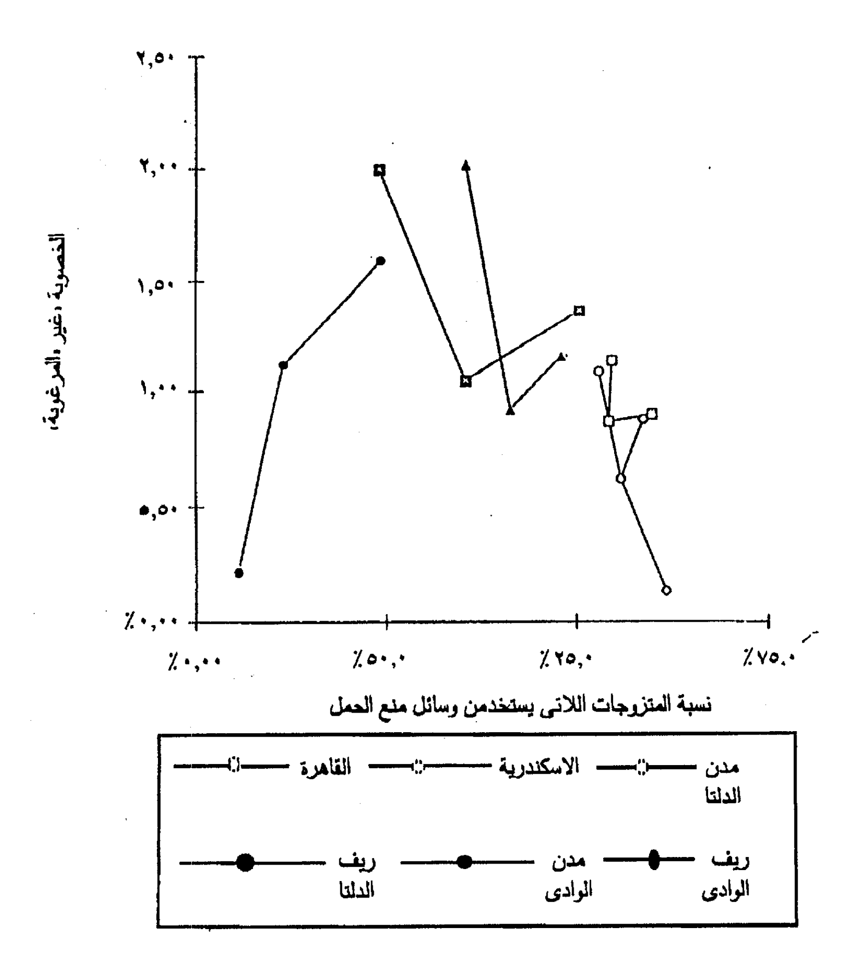


متوسط عدد الأطفال المقررين



المصدر: الجهاز المركزى للتعبئة والإحصاء (١٩٨٠).
والمجلس القومى للسكان: التحقيق السكانى والصحى (١٩٨٨ - ١٩٩٢).

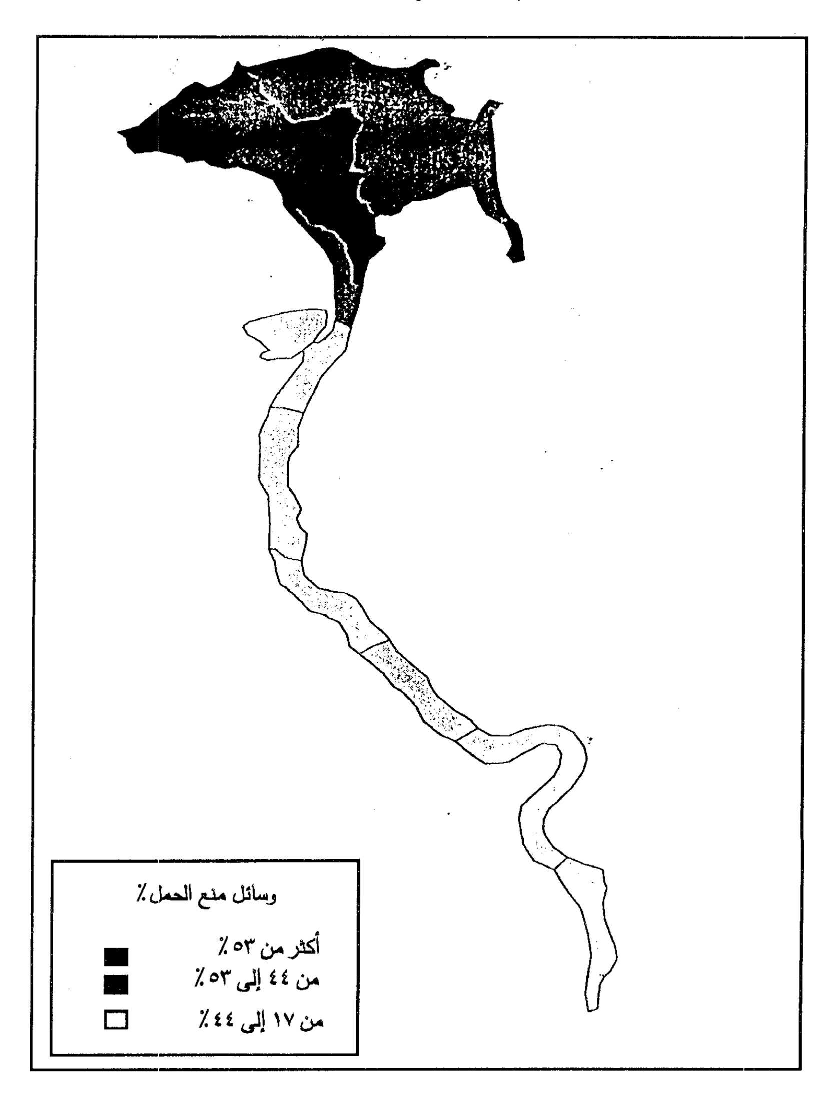
(شكل ٤)
استخدام وسائل منع الحمل والخصوبة غير المرغوبة
(١٩٨٠ - ١٩٨٨ - ١٩٩٢)



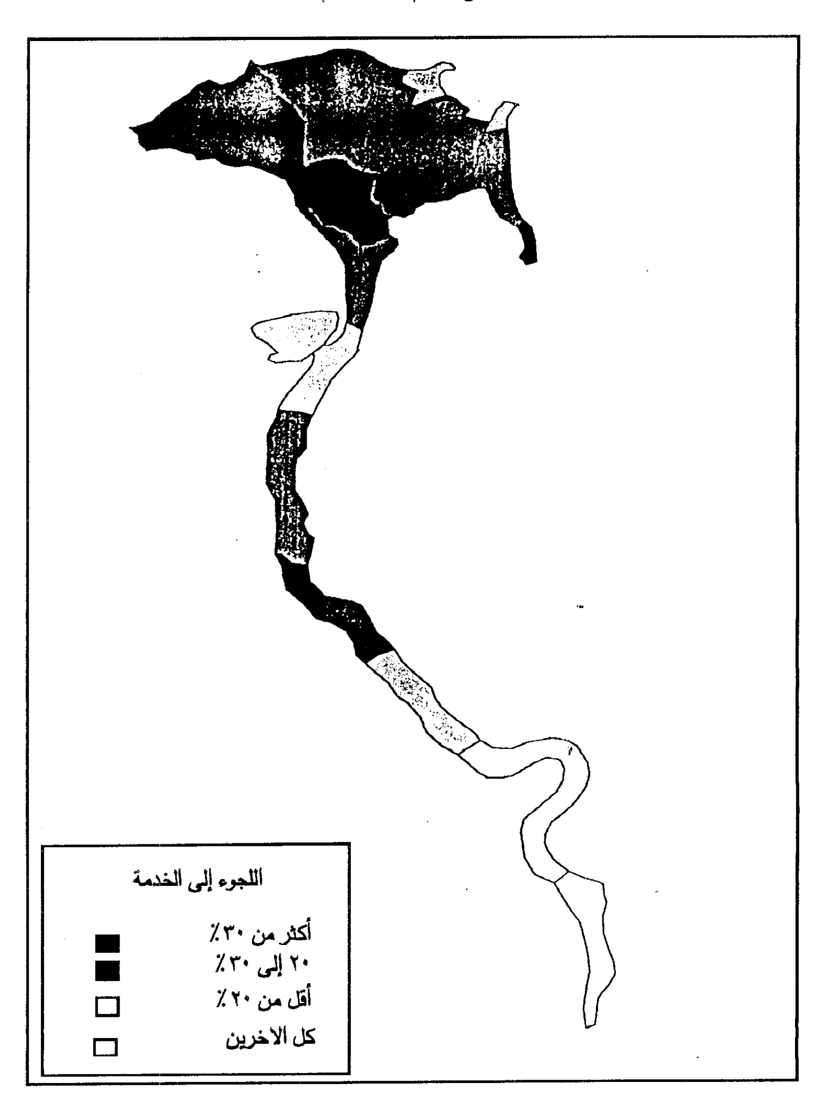
ملحوظة : تم احتساب الخصوبة «غير المرغوبة» باختصار على اساس الفرق بين الخصوبة الفعلية والمرغوبة

(شكل ٥)

استخدام وسائل منع الحمل فى ١٩٩٢

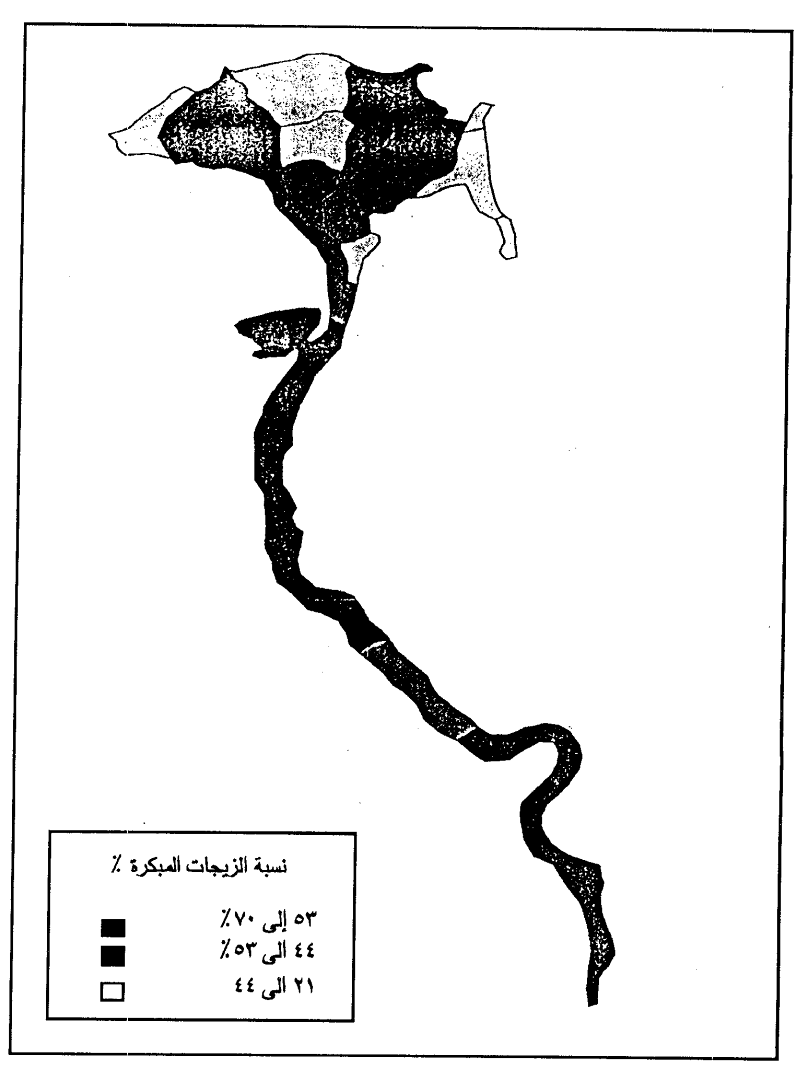


(شكل ٦)
وزن القطاع العام فى تنظيم الأسرة

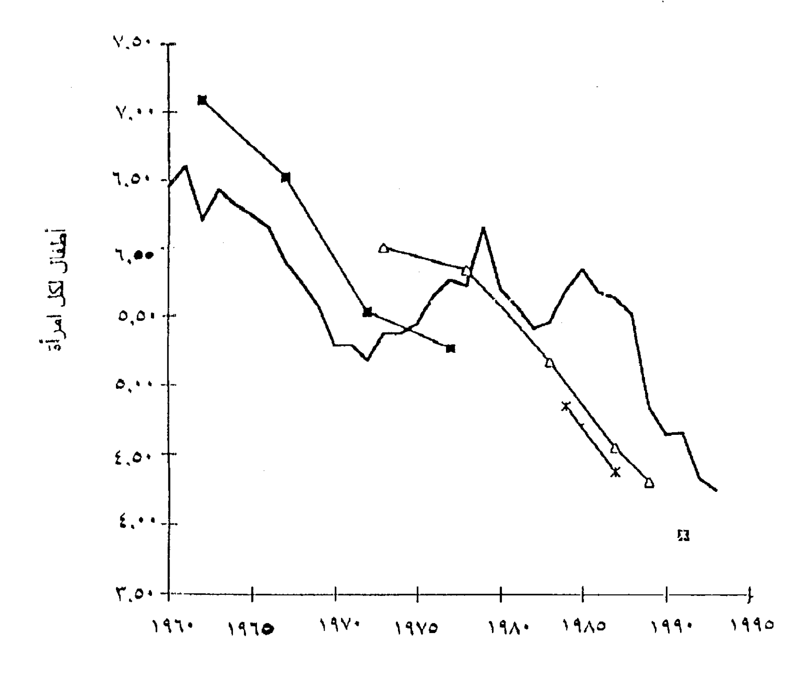


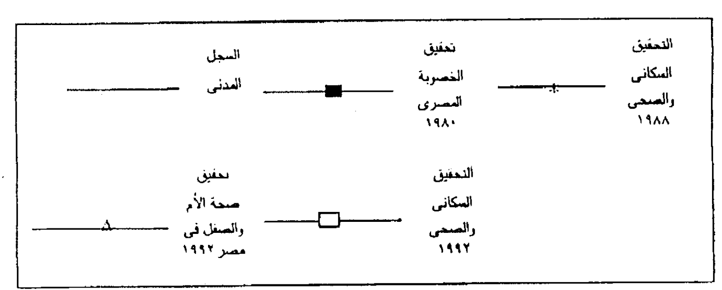
(شكل ٧)

نسبة الزيجات النسائية المبكرة فى ١٩٨٥



(شكل ٨)
البيان التركيبى للخصوبة وفقا للسجل المدنى والتحقيقات
(من ١٩٦٠ إلى ١٩٩٣)





المصدر : حول السجل المدنى تقديراتنا تبعا لجهاز التعبئة والإحصاء. وبالنسبة للتحقيقات جهاز التعبئة والإحصاء وجامعة الدول العربية والمجلس القومى للسكان

هوامش الدراسة

× دراسة مقدمة إلى اللقاء الفرنسي المصرى السادس فى العلوم السياسية، الذى عقد فى باريس فى معهد العالم العربى (١٩-٢١ مايو ١٩٩٥).

(١) قامت د. إيمان فراج بتحليل هذا الحوار فى "Identité, natalité, ou les avatars d'une conférence international", Egypte/Monde Arabe, n° 20, le Caire, 1994, PP. 43-65.

(٢) تعتبر الصين استثناء بسبب سياستها القسرية فى فرض العائلة ذات الطفل الواحد.

(٣) نوقش هذا الموضوع فى كتاب Hervé Le BRAS, Les Limites de la Planète. Mythes de la Nature et de la Population, Paris: Flammarion, 1993.

(٤) قمت ببحث هذه الازدواجية فى "Démographie et Politique dans le Monde Arabe", Population, INED, Paris, volume 47, n°2, 1992 pp. 305-326.

(٥) إن تعبير القصور الذاتى مستعار من علم الفيزياء وهو يشير إلى أن نسبة المواليد فى لحظة ما نتيجة الخصوبة التى تتأثر بعوامل شتى منها العمر.

(٦) هذه الحجة القديمة (التى كانت قد أثارتها على سبيل المثال الحركات البروليتارية الأوروبية عند بداية هذا القرن) عاد إليها عادل حسين، فى المؤتمر العالمى للسكان والتنمية، عندما أدان مؤامرة الغرب ضد الإسلام. على أساس أن الغرب يسعى بالدعوة إلى تحديد النسل، إلى إضعاف الثقل السكانى للمسلمين.

(٧) توجد مادة علمية وافرة حول موضوع العلاقة بين الخصوبة ونسبة الوفيات بين الأطفال والأمهات. وهذه العلاقة تستخدم لخدمة الاعتبارات السياسية استخداما واسعا، عندما تلجأ إلى إخفاء أهدافها الخاصة بالسيطرة على نسبة المواليد خلف سياسة تتعلق بصحة الأمومة والطفولة.

(٨) من المعروف على سبيل المثال أن تأخر سن زواج المرأة يؤدى إلى انخفاض فى الخصوبة وكذلك من الممكن أن تتغير سن الزواج، مثلها مثل الخصوبة فى الزواج، مع تشجيع حركات الهجرة، وبخاصة من الريف إلى المدن، ... الخ.

(٩) Dr. I. LÉVI, "Le Recensement de la Population de l'Égypte de 1917", L'Égypte Contemporaine, Vol. XIII, le Caire, 1922.

(١٠) Wendel CLELAND, The Population Problem in Égypt. A Study of Population Trends and Conditions in Modern Égypt, 1936.

(١١) وقد شاع استخدام هذا المفهوم بعد مضى نصف قرن، عندما تبنته منظمة الزراعة والأغذية FAU تحت اسم Carrying Capacity أى «قدرة الحمل».

(١٢) فى الجزء التالى من هذا القسم من البحث، سأستعين كثيرا بتسلسل الأحداث الوارد فى «التقرير القومى المصرى» حول السكان المقدم «للمؤتمر العالمى للسكان والتنمية» ICPD الذى انعقد فى ١٩٩٤. المجلس القومى للسكان، القاهرة، ١٩٩٣.

(١٣) وهذا باستثناء الفترة القصيرة لحكم بن صلاح الذى لم يغير من التزام تونس بالمالتوسية الجديدة.

(١٤) «إن القرص الذى نعتمد عليه هو التنمية»: «كان هذا هو الشعار الذى أعلنته الجزائر فى المؤتمر العالمى الأول للسكان الذى انعقد فى بوخارست فى عام ١٩٧٤.

(١٥) التحقيق السكانى والصحى لعام ١٩٩٢، المجلس القومى للسكان، القاهرة، ١٩٩٣. والأرقام البيانية الواردة هنا، وكذلك أرقام الشكل ١، تتعلق بالمعدلات «الراهنة» فى استخدام موانع الحمل: ويقصد بها نسبة النساء المتزوجات المستخدمات لموانع الحمل بالفعل فى وقت إجراء التحقيق. وهذه النسبة تقل بطبيعة الحال عن نسبة النساء اللاتى استخدمنها مرة على الأقل فى أى وقت سابق على التحقيق (٤٠٪ فى ١٩٨٠ و٦٥٪ فى ١٩٩٢).

(١٦) أنا استخدم هنا المعدل الإجمالى للمواليد الذى يتم استخلاصه من بيانات السجل المدنى. وهذه البيانات بطبيعة الحال ناقصة، وخاصة فى بداية الفترة محل البحث. وقد ذكرت فيما بعد، فى الهامش رقم ٤٣، السبب الذى من أجله فضلت الاعتماد على هذه البيانات بدلا من المعطيات الواردة فى التحقيقات الميدانية.

(١٧) لقد كان المعدل الحقيقى بلا شك أكثر من ٥٠ لكل ١٠٠٠ نسمة، نظراً لأن تغطية قيد المواليد بواسطة السجل المدنى ليست كاملة. راجع نادر فرجانى "A Reconstruction of Some Aspects of the Demographic History of Egypt in the Twentixth Century", Technical Papers R/31, The American University in Cairo, Cairo, 1975.

(١٨)- سعد الدين إبراهيم فى "State, Women and Civil Society: an Evaluation of Egypt's Population Policy" بحث مقدم إلى ندوة -Family, Gender, and Population Policy: Inter national Debates and Middle Eastern Realities، القاهرة ١٩٩٤، ص ٤٨. ويشير التحقيق الذى يعرض الكاتب نتائجه إلى أن السلطات العامة تتناول المسألة السكانية تناولا غير كامل. وهو يرى أن النجاح الذى تحقق فى مجال المسألة السكانية لايعود إلا لالتزام أولئك الأكثر قربا من المشكلة داخل الشبكة التى تعمل من أجلها بصفة مباشرة. وفيما يلى بيان بنسبة من رأى أن المشكلة السكانية تأتى على رأس المشاكل ذات الأولوية للبلاد بين من تم سؤالهم: ١٨٪ من كبار المسئولين، ٢٥٪ من المسئولين فى المستوى الأوسط، ٥٨٪ من الزعماء المدنيين المحليين، ١١٪ من رجال الدين، ٢٥٪ من الأطباء الممارسين لتنظيم الأسرة و٧٢٪ من العاملين فى المجال الاجتماعى.

(١٩) من جهة أخرى فإن الكاتب لايتردد فى تقديره لمدى فعالية هذه السياسات عند ٢٥٪، وانتهى الى هذا التقدير على ضوء المقارنة بين عدد السكان فى ١٩٩٣ (٦٠ مليونا) وما كان يتعين أن يكون

عليه هذا العدد لو أن الهدف المحدد فى عام ١٩٦٠ كان قد تحقق (٤٥ مليونا على أساس معدل زيادة سنوية ١,٩ ٪)، والمقارنة أيضا بين العدد الفعلى وما كان يمكن أن يصل إليه دون اتباع أية سياسة لإنقاص المواليد (٦٥ مليونا)، مما يعنى أن الكاتب ينسب إلى سياسة الدولة وحدها كل الخفض الذى تحقق وقدره خمسة ملايين نسمة!

(٢٠) أعيد فى هذه الفقرة بيان نتائج سبق أن عرضتها فى "Un Siècle de Transition Démographique en Afrique Méditerranéenne, 1885-1985", Population, INED, Paris, Volume 41, n°2, 1986, pp. 205-232.

(٢١) راجع مقالتى "Note sur la diffusion de l'instruction scolaire d'après les recensements Égyptiens", Égypte/Monde Arabe, n° 18-19, CEDEJ, le Caire, 1994, pp. 115-134.

(٢٢) وبصفة خاصة لأن البحوث الميدانية حول الخصوبة، وهى مادة حظيت بالتحليل الوافر، تغض النظر عن كل ذبذبات المدى القصير، وذلك لأسباب فنية لاضرورة لذكرها هنا.

(٢٣) هذه هى التغيرات فى معدل الزيجات لكل ١٠٠٠ نسمة: عام ١٩٧٠: ١٠، عام ١٩٧١: ١٠,٥، عام ١٩٧٢: ١٠,٧، عام ١٩٧٣: ٩,٨، عام ١٩٧٤: ١٠,٥، عام ١٩٧٥: ١٠,٧، عام ١٩٧٦: ١٠,٧، عام ١٩٧٧: ٩,٨.

(٢٤) وهذا ما توضحه التحقيقات التى أجريت حول الميزانية الاستهلاكية للأسرة: هبة الليثى وهناء خير الدين "Evaluation de la Pauvretéen Égypte en Fonction des Données sur les Ménages", Égypte/Monde Arabe, n° 12-13, Le Caire, 1993, pp. 109-144.

(٢٥) جابه المهاجرون المغاربة فى أوروبا نموذجا عكسيا. وربما كان هذا من الأسباب التى أسهمت فى تسريع الانخفاض فى الخصوبة فى كل من تونس والمغرب والجزائر.

(٢٦) حول وضع زوجات المهاجرين المصريين راجع بصفة خاصة Homa hoodfar, "The Impact of Egyptian Male Migration on Urban Families left behind: Feminization of the Egyptian Family or a re-affirmation of traditional gender roles". Sociological Bulletin, vol. 42, n° 1-2, 1993, pp. 115-135.

(٢٧) تشير مجموعة كبيرة من المعطيات التى تم جمعها فى البلدان ذات الخصوبة المرتفعة إلى أن هذا العامل هو الأول من حيث الأهمية.

(٢٨) فى الواقع نجد أن متوسط سن الإنجاب (٣٠ سنة) يزيد بمقدار ١٥ عاما عن متوسط سن الدراسة (١٥ سنة).

(٢٩) هبة الليثى وهناء خير الدين، المرجع السابق. وكذلك نادر فرجانى "Prifils de la Pauvretée du Chômage en Égypte au Niveau des Unités Administrative", Égypte/Monde Arabe n° 12-13, Le Caire, 1993, pp. 197-212.

(٣٠) تتضح هذه الحقيقة تماما من آخر تحقيق تم إجراؤه حول الاستهلاك داخل الأسرة (١٩٩٢).

(٣١) بلغ معدل تلقى هذه البرامج التلفزيونية الموجهة فى عام ١٩٩٢: ٨٧,٦٪ فى المحافظات المدينية، و٨٦,٤٪ و٧٣,١٪ فى مدن وريف الوجه القبلى: التحقيق السكانى والصحى فى مصر عام ١٩٩٢، المجلس القومى للسكان- القاهرة ١٩٩٣. ويتضح من هذا التحقيق أن ٠,٥٪ فقط من النساء لم يسمعن قط عن تنظيم الأسرة.

(٣٢) Lant H. Pritchett, "Desired Family and the Impact of Population Policies", Population and Development Review, vol. 20/1, march 1994, pp. 1-55. وقد أتاح هذا المقال حوارا فى عدد تال من المجلة:

تضمن تعليقات من جيمس نولز وجون أكين ويفيد جيلكى وجون بونجارتز، مع تعليق من لانت بريتشت: "The Impact of Population Policies: An Exchange", Population and Development Review, vol. 20/3, September 1994, pp. 611-630.

(٣٣) - كان جارى بيكر، الحائز على جائزة نوبل فى الاقتصاد هو الذى أوحى بهذا التناول فى A Treatise on the Family, Harvard University Press, 1991. وهو يرى أن وسائل تنظيم النسل هى أولا رد فعل، بين ردود أفعال أخرى، يحثها طلب متناقص على الأطفال، أكثر مما تعتبر سببا لهذا الطلب المتناقص.

(٣٤) نظرا لأن الأرقام التى تم نشرها هى فقط التى تتوافر عندى، وهى قليلة لاتسمح بعمل حسابات الارتداد، فلن أتمكن من تقديم نتائج حاسمة بالقدر الذى انتهى إليه بريتشت.

(٣٥) الجهاز المركزى للتعبئة والإحصاء CAPMAS تحقيق الخصوبة المصرى ١٩٨٠، المجلد الثانى: الخصوبة وتنظيم الأسرة، القاهرة ١٩٨٣، المجلس القومى للسكان. والتحقيق السكانى والصحى لمصر لعام ١٩٨٨، وكذلك لعام ١٩٩٢، المجلس القومى للسكان- القاهرة ١٩٨٩ و١٩٩٣.

(٣٦) تلعب المنظمات غير الحكومية دورا هاما فى العمل الحكومى التربوى فى مجال تنظيم الأسرة: نقرأ هذه العبارة، التى تتضمن مفارقة، فى التقرير الرسمى لمصر إلى مؤتمر السكان والتنمية بالقاهرة. التقرير القومى المصرى... المرجع السابق.

(٣٧) كان تركيب موانع الحمل يمثل ١٦٪ من الوسائل المستخدمة فى عام ١٩٨٨، وارتفعت هذه النسبة إلى ٢٨٪ فى عام ١٩٩٢، التقرير السكانى والصحى لمصر ١٩٩٢.

(٣٨) منى خليفة: "Determinants of The Choice of Source For Family Planning Services in Egypt", 23rd Annual Seminar on Population and Development Issues in the Middle East, Africa and Asia, Cairo Demographic Center Research Monograph Serie, 1994, pp. 860-894.

(٣٩) التقرير القومى المصرى، المرجع السابق.

(٤٠) هذه الخريطة فى الواقع تقترب من خريطة العنف السياسى.

(٤١) باستثناء الأبحاث المتعمقة التى تقوم بها بعض الهيئات الخاصة مثل مجلس السكان Population Council والمشكاة.

(٤٢) ليس من المناسب هنا تفصيل القول فى جدل عقيم حول المنهج، ولكننى أكتفى بالإشارة إلى أن هذا المقياس الموحد الثابت غير دقيق وسيئ التعبير بالنسبة لاستخلاص نتيجة لها أهمية رئيسية مثل مستوى وتطور الخصوبة. فالتقريب بين مختلف التحقيقات يؤدى فى الواقع إلى تقدير الخصوبة بالنسبة للماضى بما يزيد على التقدير المحسوب تبعا للسجل المدنى، ويؤدى فى نفس الوقت إلى تقدير الخصوبة بالنسبة للحاضر بما يقل عن تقدير السجل المدنى (شكل ٨). ويترتب على هذا أن هذه التحقيقات المقربة توهم بوجود انخفاض فى الخصوبة أكبر من الحقيقة: فهى تسجل انخفاضا قدره ٣,٥ طفل لكل امرأة خلال المدة من ١٩٦٥ حتى ١٩٩٠ بدلا من انخفاض قدره ٢,٠. والصورة المرضية التى تقدمها عن نجاح تحقق فى مجال السيطرة على المواليد، يمكن للدولة بسهولة أن تنسب لنفسها الفضل فيها.

(٤٣) وردت هذه المعلومات المالية فى التقرير القومى لمصر عن السكان.. مرجع سابق.

المبحـــث الثانـــى

الليبرالية والهيكلة الجديدة للقطاع العام وإصلاح قانون العمل

أ/ فرانسواز كليمان

مركز الدراسات والوثائق الإقتصادية
والاجتماعية والقانونية CEDE J

أولا: مجال تطبيق قانون العمل الجديد

إن قانون العمل المصرى الجديد، الذى أحيل إلى مجلس الشعب فى أوائل عام ١٩٩٦، لا يسرى إلا على حوالى نصف السكان العاملين فى مصر. والواقع أن تشريع العمل فى مصر يختلف من قطاع عمالى إلى آخر، تبعا لتجزؤ سوق العمل.

يبلغ المجموع الكلى للعاملين الذين تخطوا سن الثانية عشرة ١٤ مليون عامل (١). من هؤلاء مليونان ونصف مليون يعملون فى أجهزة الدولة ويخضعون لأحكام قانونية خاصة بهم. ومنهم أيضا أربعة ملايين مزارع وعامل زراعى لا يخضعون لأى تشريع من تشريعات العمل. وكذلك الأمر أيضا بالنسبة للعاملين فى الخدمة المنزلية ومليون عامل تقل سنهم عن ١٢ سنة(٢). ويبلغ عدد العاملين البالغين فى القطاع الخاص غير الزراعى وغير المنزلى ستة ملايين عامل. منهم مليونان ونصف مليون شخص يعملون فى منشآت القطاع الخاص الهيكلى(٣). أما بالنسبة للثلاثة ملايين ونصف مليون عامل الآخرين، وهم الذين يعملون فى القطاع الخاص غير الهيكلى، فنادرا ما يطبق عليهم قانون العمل من حيث الواقع، وأخيرا يوجد حوالى مليون أجير يعملون فى القطاع العام.

تم إعداد قانون العمل الموحد الجديد ليحل محل المواد المنظمة للعمل فى القانونين رقم ٤٨ لعام ١٩٧٨ و ٢٠٣ لعام ١٩٩١ اللذان ينطبقان على مليون عامل فى القطاع العام، والقانون ٢٣٠ لسنة ١٩٨٩ الذى يسرى على نصف مليون عامل فى القطاع الخاص المشترك والمناطق الحرة، والقانون ١٣٧ لعام ١٩٨١ الذى يخص ٢,٥ مليون عامل فى القطاع الخاص الهيكلى. اى أن قانون العمل الموحد الجديد سيسرى على ما

يقرب من أربعة ملايين عامل يعملون داخل منشآت القطاع الهيكلى العام والخاص. ويضم هذا القطاع أكبر المنشآت المصرية، تلك التى كان لعمالها دور عريق فى تشكيل التقاليد النقابية والمطالبة بالحقوق العمالية.

ثانيا: التعديلات الأساسية التى أدخلها قانون العمل الموحد على التشريعات السابقة

نص القانون الموحد على زيادة الأجازة السنوية وأجازة الوضع للنساء بالنسبة لما تنص عليه مواد القانون ١٣٧ لعام ١٩٨١ الخاص بالعاملين فى القطاع الخاص، كما رفع الحد الأدنى لسن العمل إلى السن المقررة لانتهاء مرحلة التعليم الإلزامى (١٤ سنة حاليا)، وذلك حتى يصبح القانون متفقا مع القواعد المنصوص عليها دوليا. وإذا كانت هذه التعديلات أكثر سخاء بالنسبة للقطاع الخاص، فهى تمثل مع هذا رجوعا إلى الوراء بالنسبة للعاملين فى القطاع العام، إذ أن الاجازات المقررة فى هذا القطاع، من سنوية ومرضية ووضع، أطول من تلك التى يقررها القانون ١٣٧ لعام ١٩٨١.

وتتضمن قوانين العمل السابقة قيودا تحد من سلطة أصحاب الأعمال فى فصل العاملين لديهم بعقود غير محددة المدة، سواء فى القطاع العام أو القطاع الخاص. فكانت تقصر أسباب الفصل على الأخطاء الجسيمة التى تهدد نظام العمل فى المنشأة (الغياب والإخلال بالالتزامات الجوهرية). فينص القانون الجديد على أسباب جديدة تبيح الفصل القانونى، مثل حالة الصعوبات الاقتصادية التى تجابه المنشأة، وعجز العامل عن أداء مهامه فى صورة صحيحة، وراعى القانون الجديد أيضا تبسيط إجراءات الفصل بجعله ساريا على الفور دون حاجة لانتظار حكم من المحكمة. وأصبح العامل هو الذى يتولى أمر الاجراءات القضائية وعلى نفقته، كما ألغى القانون التزام صاحب العمل بأداء أجر العامل خلال مدة نظر الطعن فى قرار الفصل. وأعطى القانون الجديد لصاحب العمل حق تخيير عماله بين قبول الفصل لأسباب اقتصادية أوالموافقة على تعديل مؤقت لعقد العمل بخفض الأجر. وكذلك ألغى القانون الجديد فكر تحديد حد أدنى خاص للأجر فى بعض المهن والصناعات، وألغى أيضا قواعد توزيع مكافآت الإنتاج ونظام المشاركة فى الأرباح الخاص بالقطاع العام.

وفى مقابل إلغاء القواعد التى تكفل الأمان للعمل، مع اضفاء المرونة على الأجور، أدخل قانون العمل الموحد نظام التفاوض الجماعى الثلاثى، الذى تشترك فيه النقابات الفرعية مع ممثلى أصحاب الأعمال ووزارة العمل. وتحدد هذه الاتفاقات مستوى الحد الأدنى للأجر وشروط العمل الخاصة وإجراءات التعيين والفصل وذلك بالنسبة لكل فرع من فروع النشاط ولمدة محددة. وبالرغم من أن النقابات الفرعية نشأت تاريخيا من داخل القطاع العام دون غيره(٤)، فقد أصبح عليها أن تمثل مجموع العمال فى القطاعين العام والخاص معا، واستحدث القانون الموحد ايضا نظام الوساطة فى حالة الخلاف بين الأطراف خلال المفاوضات الجماعية. وأخيرا أباح القانون الموحد حق الإضراب عن العمل، بشرط الحصول على إذن مسبق بالإضراب من النقابة الفرعية، وبشرط ألا يتم الإضراب عن العمل فى خلال فترة سريان الاتفاق الجماعى، ولا فى خلال فترة التفاوض للوصول إلى اتفاق، ولا فى أثناء تدخل الوسيط.

ثالثا: مبررات ومضمون وإجراءات التغيير

تجرى فى مصر، منذ عام ١٩٧٤، عملية تحرير اقتصادى. وقد حرصت التدابير التشريعية التى اتخذت فى هذا السياق على أن تراعى. فى نفس الوقت، فتح مجالات الاستثمار أمام القطاع الخاص المحلى والأجنبى، وعدم المساس بالمزايا الاجتماعية التى يكفلها القطاع العام، وبسلطة الدولة الاقتصادية. وكانت النتيجة قيام بنية اقتصادية مجزأة الى حد كبير. ومنذ نهاية السبعينات أوصى البنك العالمى، كما أوصى رجال الاقتصاد والقانون الليبراليون المصريون، بإعادة شاملة لصياغة التشريعات الاقتصادية بحيث يتم توحيدها لإلغاء ما يتمتع به القطاع العام من احتكارات وامتيازات، وخلق الظروف التى تسمح بقيام سوق موحد للسلع ورؤوس الأموال والعمالة. ولم تبدأ هذه العملية إلا فى عام ١٩٩١، بعد التوقيع على اتفاق الإصلاح الهيكلى بين البنك العالمى والحكومة المصرية، وتناول الاصلاح فى مرحلة أولى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية الداخلية، وهى التى تتعلق بإيجار الاراضى الزراعى والإيجار العقارى وتشريعات العمل والاستثمار والضرائب والتأمين الصحى وتأمين المعاش والنشاط النقابى. وفى هذا السياق طلبت الحكومة المصرية من مكتب العمل الدولى فى عام ١٩٩٢ الإشراف على إعداد قانون العمل

الموحد المصرى، مع الاشتراك فى تمويل هذا الإعداد. وتم إعداد النص على أساس مبدأ التمثيل الثلاثى للدولة مع الطرفين الاجتماعيين المعنيين. فاشترك فى إعداده رجال قانون عينوا من قبل الحكومة المصرية ومكتب العمل الدولى، وشارك فيه أيضا ممثلون عن اتحاد نقابات العمال ووزارة العمل ووزارة قطاع الأعمال العام واتحاد الصناعات والغرف التجارية وجمعيات رجال الأعمال وأحزاب المعارضة السياسية. وتشكلت لجان باشرت على أساس القانون رقم ١٣٧ لعام ١٩٨١ الخاص بالعاملين فى القطاع الخاص، إعداد مشروع يصلح للتطبيق على سوق العمل المصرية بأجمعها دون تفرقة بين فئة وأخرى، باستثناء العاملين فى أجهزة الدولة والعمال الزراعيين والعاملين فى خدمة المنازل والأطفال ممن تقل سنهم عن ١٢ سنة.

وبالرغم من محاولة اشراك كل الاطراف المعنية فى عملية إعداد القانون فإن الأحكام الجديدة المتعلقة بالفصل الاقتصادى للعمال، مع إلغاء الجانب الأكبر من المزايا التى كانت مقررة لهم، أثار قلقا كبيرا لدى العاملين فى القطاع العام. وشنت صحف المعارضة الناصرية والماركسية والإسلامية حملة قوية ضد القانون الجديد، وتشكلت لجنة لمقاومة الخصخصة، حاولت الوقوف ضد تطبيق القانون رقم ٢٠٣ لعام ١٩٩١ الخاص بقطاع الأعمال العام، وإثارة الأوساط النقابية. وفى سبتمبر ١٩٩٤ قام عمال نسيج كفر الدوار قرب الاسكندرية بإضراب عن العمل. وهذه المنشأة التى تستخدم ٢٤ ألف عامل، تحتل المرتبة الثانية بين شركات النسيج بعد شركة المحلة الكبرى (٢٩ ألف عامل). وهى تعتبر أيضا من أقدم مراكز الحركة العمالية المصرية، ولها وزن سياسى يتعدى النطاق النقابى فحتى عام ١٩٩٢ احتل رئيسها، مع زميله رئيس ثانى منشآت النسيج فى كفر الدوار شركة مصر للحرير الصناعى (٩٥٠٠ عامل) مقعدى مجلس الشعب والشورى فى الدائرة وعلى ضوء ما ذكرته صحافة المعارضة كان السبب المباشر للإضراب عن العمل واحتلال مصانع نسيج كفر الدوار فصل ٢٠٠٠ عامل يعملون بعقود محددة المدة وحرمان ١٦٠٠ عامل اخر من المكافآت لأسباب تأديبية، وبالرغم من أن هذه الإجراءات كانت متفقة مع أحكام القانون ٢٠٣ لعام ١٩٩١ فقد اعتبرها العمال مقدمة لما يمكن ان يترتب على تطبيق القانون الجديد للعمل لقد عظم القلق بالنظر الى العدد الكبير من العمال الذين تعرضوا للفصل واتساع نطاق الاضراب عن العمل وفرض الاحكام العرفية على بلدة كفر

الدوار وعلى المدينة العمالية وشمل القلق الأوساط النقابية للمنشئات المجاورة وكذلك الدوائر الحكومية، فعقدا وزيرا قطاع الأعمال والعمل وسكرتير اتحاد نقابات العمال سلسلة من الاجتماعات من أجل شرح قانون العمل الجديد داخل التجمعات العمالية الأساسية فى مصر التى كانت قد تأثرت بحركة المعارضة للقانون وفى شهر ديسمبر التالى تم إرسال النص المؤقت لمشروع القانون الى الصحف بما فيها صحف المعارضة، لنشره والقضاء على الإشاعات التى ثارت حوله وعرض المشروع للمناقشة داخل النقابات لتوضيح مزاياه، وخاصة فيما يتعلق بنظام المفاوضة الجماعية وكان المفروض إحالة مشروع القانون الجديد الى مجلس الشعب فى مارس ١٩٩٥، ثم تأجل إلى ما بعد إقرار قانون خاص بالنقابات وينص على مد اجل المجالس النقابية المنتخبة لمدة عام، وإلى ما بعد الانتخابات التشريعية المحدد لها نوفمبر ١٩٩٥.

رابعا: الرهانات التى تتعلق بقانون العمل الجديد

فى خلال السنوات العشر الماضية اعتبر البعض أن تنظيم العمل والأجور داخل القطاع العام مسؤول عن العجز المزمن الذى تعانى منه منشآت هذا القطاع مما يمثل عبئا كبيرا على ميزانية الدولة. وكان من رأى الاقتصاديين الليبراليين، والمنظمات الدولية أيضا، ان عبء العمالة الزائدة مع ما تسببه من نقص فى الإنتاجية، بالإضافة الى ما تتسم به الأجور من جمود يجعل من غير الممكن تخفيضها، عائق يحول دون تخفيض نفقة العمل وتحسين الإنتاجية. ومن أهداف قانون العمل الجديد توحيد ظروف استخدام العمالة فى القطاعين العام والخاص معا، وتدعيم النظام داخل المنشآت، وزيادة الإنتاجية مع ربط مستوى العمالة والاجور بمستوى الإنتاج وإمكانات التوزيع. والواقع ان المنشآت الكبيرة فى القطاعين العام والخاص على السواء تحملت خلال العشرين عاما الماضية اعباء كبيرة لتجهيز وتجديد معداتها مما زاد من مديونياتها كثيرا وفى خلال هذه الفترة تحدد حجم التجهيزات والتكنولوجيا المستخدمة وتنظيم العمل فى ظل ارتفاع قيمة الجنيه المصرى وانخفاض مستوى الفائدة البنكية واتساع إمكانات التوزيع، بفضل الانتعاش البترولى والانغلاق النسبى للسوق المحلية. اما بعد الاصلاحات النقدية التى جرت فى عام ١٩٩١، فقد أصبح على المنشآت ان تواجه فى نفس الوقت انكماش السوق المحلية

وارتفاع اسعار السلع الوسيطة والآلات المستوردة وارتفاع سعر الفائدة البنكية على القروض هذا فى الوقت الذى كانت لا تستطيع فيه تصدير سلعها الى الخارج بأسعار تنافسية وزيادة خطر منافسة السلع الأجنبية فى السوق المحلية بسبب تحرير الاستيراد. فى هذه الظروف يصبح تخفيض عبء الأجور وزيادة الانتاجية هدفا حيويا تسعى المنشآت الكبيرة والمتوسطة الى تحقيقه وهذا هو الرهان الاقتصادى لقانون العمل الجديد.

وتوجد ثلاثة عوامل يمكن أن تفسر ضعف ردود الفعل النقابية والسياسية بين العاملين فى القطاع العام فى مواجهة التهديد بفقد الكثير من حقوقهم المكتسبة:

– ضعف تنظيمات المعارضة السياسية فى نظام تحتفظ فيه الدولة بمهمة إعادة التوزيع، ويتم فيه إنقاص عدد العاملين فى القطاع العام عن طريق انتهاء الخدمة بسبب بلوغ سن المعاش، والطلب الاختيارى بالإحالة إلى المعاش قبل بلوغ السن، وعدم تجديد العقود المؤقتة، كل ذلك من غير اللجوء إلى الفصل الجماعى.

– الأسلوب الثلاثى فى إعداد القانون الذى أشرك قيادات النقابات الفرعية، مع تعديل قانون النقابات العمالية بمد أجل مجالسها المنتخبة. وهذه المجالس هى التى يعهد إليها قانون العمل بمسؤولية التفاوض الجماعى والرقابة على مباشرة حق الإضراب عن العمل. وبفضل هذا التعديل ضمن المشرع تأييد من كان يمكنهم تعبئة القواعد العمالية ضد مشروع يفقد النقابات دورها التقليدى ونفوذها.

– وجود إحساس لدى العاملين ومندوبيهم النقابيين بوجود أزمة اقتصادية تهدد منشأتهم ونظرا لغياب الحماية الاجتماعية ضد البطالة أبدوا استعدادهم لقبول التضحية ببعض أجورهم مقابل حماية وظائفهم، بشرط أن يكون هناك ما يبرر التضحية وأن يتحملها الجميع بالعدل، وفى المقابل تتوقع النقابات أن يؤدى نظام التفاوض الجماعى، الذى امتد نطاقه ليشمل القطاع الخاص، الى تدعيم دورهم السياسى وتوفير حماية كافية ضد إجراء تخفيض كبير للأجور ضد الفصل التعسفى ومن ناحية أخرى فإن تأسيس مجلس قومى للأجور والأسعار يوفر، من وجهة نظر المشرع، توجيها للمفاوضات الجماعية، وضمانا للكفاءة الاقتصادية والعدالة فى نفس الوقت.

ومن المتوقع أن تتم الموافقة على قانون العمل الموحد دون تعديل يذكر بواسطة مجلس الشعب الذى تم انتخابه فى نوفمبر الماضى. وسيكون اجراء المفاوضات الجماعية أكثر صعوبة لأن ممثلى أصحاب الأعمال فى القطاع الخاص يرفضون إجراءها قبل تاريخ سريان القانون. ومن غير المتوقع ان يؤدى سريان القانون الى تحقيق نقص سريع فى عدد العمال وفى قيمة الأجور فى القطاع العام، نظرا لأن حماية الاستقرار الاجتماعى من الأهداف التى تعطيها الحكومة المصرية الأولوية. ومن ناحية أخرى فإن تطبيق القانون الجديد سيكون بمثابة اختيار لقدرة التنظيمات المهنية والنقابية على الانتقال من نظام يقوم على الأسلوب الأبوى فى ضبط علاقات العمل بواسطة الدولة، إلى نظام المفاوضات بين مختلف القوى الاجتماعية.

هوامـــش الدراســـة

(١) إن الأرقام الواردة فى هذه المقالة تقريبية على أساس مطابقة مختلف المصادر. والواقع أن اخر تعداد منشور يرجع الى عام ١٩٨٦ . والإحصائية السنوية الوحيدة ذات الصفة الرسمية حول العمالة تنتج من بحث ميداني تناول عينة من دافعي الضرائب، وكانت الأرقام المطلقة التى أمكن الحصول عليها بعد تعظيم العينة متفاوتة تفاوتا كبيراً من سنة إلى أخرى مما يجعلها غير صالحة. (راجع مقالة أحمد نصحى فى Égypte-Monde Arabe رقم ٢١ الثلاثة شهور الأولى من عام ١٩٩٥، ص ١٥٤– ١٥٥).

(٢) الأطفال الناشطين، ممن يقل سنهم عن ١٢ سنة، هم فى أغلبهم من أولاد المزارعين الذين يساعدون آباءهم، أو ممن يعملون مقابل أجر لدى جيرانهم، أو ممن يتدربون فى منشآت صغيرة. ونظرا لأن عمل الأطفال الذين يقل سنهم عن ١٢ عاما مخالف للقانون، فليس من الممكن تنظيم هذا العمل قانونا، وإن كانت السلطات العامة تتسامح بشأنه، مراعاة للحاجات العائلية ولحاجة المنشآت الصغيرة فى بعض المهن. وكذلك لا يشمل القانون بحمايته العاملين فى الخدمة المنزلية، وبعضهم لم يبلغ سن الثانية عشرة، وذلك للحيلولة دون كشف الأسرار العائلية أمام المحاكم.

(٣) القطاع الهيكلى يضم المنشآت التى تستخدم عشرة عمال فأكثر، والقطاع غير الهيكلى يضم المنشآت الفردية أو التى تستخدم أقل من عشر عمال.

(٤) نقابات العمال فى مصر موحدة منذ التأميمات ومنع تكوين الأحزاب السياسية خلال الستينيات. ويقوم التنظيم النقابى تبعا لنوع النشاط ويكاد لا يضم سوى العاملين فى القطاع العام.

المبحـــث الثالــث

التعليم فى مصر
دراسة فى الإقتصاد السياسى لليبرالية المعلنة

أ. إيمان فرج

مركز الدراسات والوثائق الإقتصادية
والاجتماعية والقانونية CEDE J

مدخــل:

«لا غرو أن المدارس الحكومية هى بمثابة حجر الأساس فى بنية التعليم القومى، وإليها؛ وليس للأسرة كما تذهب إلى ذلك وجهة نظر مغايرة؛ ترجع مسئولية غرس التعليم الأخلاقى الذى الطفل، ولذا فإن دور المدرسة فى تنشئة الطفل هو دور غاية فى الأهمية، ولا يمكن أن يستعاض عنه بأى دور آخر. فإذا كانت الأسرة تستطيع وبمفردها توطيد المشاعر الأسرية اللازمة لدى الأبناء، وإذا كانت أيضاً تستطيع أن تمدهم بالمشاعر اللازمة لإنجاح علاقاتهم الشخصية البسيطة، فإنها ليست قادرة على تأهيلهم من أجل خوض الحياة الاجتماعية بمعناها الأوسع».

دوركهايم، «التعليم الأخلاقى»

باريس، PUF، ١٩٦٣، ص ١٦

يمكن اعتبار هذه المقولة لإميل دوركهايم بمثابة قاعدة التزمت بها معظم الأعمال التى تناولت دور المدرسة بالتحليل، والتى ركزت على الدور الذى تلعبه المدرسة كمؤسسة للتنشئة(١). هذا الدور هو الذى يفسر الأهمية التى توليها الدولة للمدرسة مع ماإستلزمه ذلك من قيامها بإخضاعها لإشرافها لاعتبارات تتعلق بضرورات «بناء الأمة». إن القيام بتحليل نظام التعليم فى مصر يقتضى أن نضع الاستخلاصات السابقة لدوركهايم نصب أعيننا، ذلك أننا سوف نجدها متحققة بتمامها فى النهاية. إلا أن ثمة استدراكاً يفرض نفسه فى حالة نموذج التعليم المصرى، يتعلق بخاصية الثنائية؛ الثقافية أو الاجتماعية؛ التى يتفق عليها الجميع والتى ينظر إليها كتهديد للوحدة الوطنية ويزداد وضوح هذه

الثنائية، بل ويتم إضفاء الطابع الرسمى عليها من خلال المدرسة، وذلك على الرغم من اشتمال الأخيرة على كل متطلبات التحديث والإدماج، الأمر الذى يفتح الباب واسعاً أمام تفسيرات شتى وتنظيرات معقدة تحاول التعرف على أسباب فشل المدرسة فى التغلب على هذه الظاهرة(٢).

وقد شهدت السنوات الأخيرة جدلا محتدماً حول النظام التعليمى فى مصر، إذ يرى البعض أنه من الواجب فى ظل سياسات إعادة التنظيم الهيكلى أن يتم تخفيف العبء عن الدولة وذلك بتقليل الدعم الذى يتمتع به التعليم وإدخال منطق التكلفة والربح بما يؤدى إلى إجتذاب رؤوس الأموال الخاصة لكى تحل محل الدولة بشكل متدرج فى القطاعات التعليمية المربحة(٣) فى حين يرى آخرون أن الدولة الحارسة يجب أن تستمر فى تحمل مسئولية التعليم بما أنها الوحيدة القادرة على توفير الاستثمار اللازم لتكوين رأس المال البشرى.

ثمة جدل مواز حول نفس الموضوع يرى أحد أطرافه أن النظام التعليمى قد تطبع بالطابع المحلى إلى أبعد الحدود، بحيث لم يعد فى مقدوره أن يواجه التغيرات التى تفرضها عليه العولمة أو أن يستجيب لمتطلبات سوق العمل الدولية. فيما يشتكى آخرون من الطابع المنفتح للنظام التعليمى؛ والذى يرون أنه قد أصبح موجها صوب الخارج بالأساس؛ متجاهلا بذلك حقائق الداخل ومتطلباته، الأمر الذى يمكن أن يهدد المجتمع من جذوره. ولكن بشكل عام فإنه بالنسبة لكلا الطرفين؛ سواء المؤكدين على مبدأ المساواة وما يستتبعه من مجانية للتعليم وتأكيد على دور التعليم الحكومى، أو بالنسبة للمنادين بخصخصة التعليم وضرورة الانفتاح على الخارج، ممن تشغلهم مسألة دور المدرسة فى انتاج نخب جديدة، يظل التعليم؛ بالنسبة لكليهما؛ هو البوتقة الضرورية لغرس الهوية القومية، مع التغاضى عما يمكن أن يثيره تعريف الأخيرة من مشاكل.

إن دراسة عملية التحول الليبرالى فى مصر تنطوى على مخاطرة كبيرة، حيث إننا نصبح بصدد حالة تلعب فيها الدولة دورا محوريا وهو الأمر الذى يؤدى إلى غياب مؤشرات التفكيك واستبدالها بمجموعة من الإجراءات الهجينة، وسنقوم بعرض جملة من مفارقات ذلك لاحقا مع التركيز على حقل التعليم بوصفه المجال الذى تتداخل فيه

تأثيرات اقتصادية وسياسية واجتماعية متنوعة، كما يمكن تعميم النتائج المستخلصة بشأنه وإن بدرجة من الحذر.

ثمة منطق اقتصادى؛ فيما يخص حقل التعليم المصرى؛ يحكم عمل كل من الدولة وأصحاب المشروعات الخاصة، ويتلخص فى حث كلا الطرفين على العمل من أجل تقليل التكاليف وتعظيم الأرباح، ولكن تجدر الإشارة إلى أن مجرد فهم السياسات الاقتصادية وحدها لا يكفى لإعطاء تقرير عن التحولات الجارية فى حقل التعليم فى مصر، فمثل هذه التحولات لا يمكن فهمها إلا فى داخل إطار أوسع من «الاقتصاد السياسى»، يحيل إلى الضرورات الاقتصادية فى نفس الوقت الذى يعنى فيه بالتكلفة الاجتماعية والسياسية للعملية التعليمية، وذلك بدون إهمال التوجهات الثقافية المتنافسة فى إطارها.

إن الهدف هنا هو استخدام التعليم فى تحليل «نظم العمل» المتباينة؛ بل والمتضادة فى كثير من الأحيان؛ الناتجة عن تجربة التحول الليبرالى فى مصر والتى تفصح عن نفسها من خلال العديد من مظاهر التجديد البنيوى: كظهور سوق للتعليم الخاص، أوجد بدوره مجموعة من أنماط الاستهلاك المتنوعة، أيضا من خلال الدعوة لتضييق مجالات سيطرة الدولة على النظام، ثم التوسع فى التعليم الحكومى، فى محاولة لرد الاعتبار إليه، وإنشاء المزيد من المدارس المجانية، ولكن أيضا من خلال التخفيف من أعباء الدولة عن طريق تبنى بعض الممارسات السالبة داخل المجتمع وإعمال منطق الربحية الذى قد يتضاد مع العديد من المهمات الوطنية التى من المفترض أن يضطلع بها التعليم الحكومى.

مفارقات عديدة سوف تواجهنا فى حالة التجربة المصرية مثل تواجد سيطرة سياسية وإدارية ضخمة من جانب الدولة دون وجود الأيديولوجية الرسمية التى تبرر لمثل هذه السيطرة، ومثل رغبة الحكومة فى رد الاعتبار إلى التعليم الحكومى فى ظل نصيب منخفض دائما لقطاع التعليم من ميزانية الدولة، ومثل القيام بتحرير قطاع التعليم الخاص والذى يملك التخفيف من أعباء الدولة ولكن دون زيادة حقيقية فى نصيب هذا القطاع الفعلى فى السوق، ومثل تواجد أصحاب مشروعات خاصة أمام أحد خيارين: إما الأخذ بقوانين السوق أو التمتع بالحماية التى تمنح لمن يُضّمن أهدافه فى نطاق الأهداف

القومية، أياً كانت الطريقة التى تحدد من خلالها هذه الأهداف وأياً كانت فحواها. كيف يمكن دراسة هذه التوزيعة المعقدة من خلال مدخل التعليم، وذلك فى سياق معرف على أنه ليبرالى جديد؟ هذا هو ما سنتناوله بالبحث فيما يلى.

أولا: تطهير المدرسة كنموذج للسيطرة السلبية:

ثمة علاقة يقيمها البعض بين الجدل الذى شهده عقد التسعينيات حول النظام التعليمى وبين الجدل الموازى الذى تنامى بعد تفجر أعمال العنف السياسى والذى أدى إلى طرق أبواب كانت موصدة منذ فترة طويلة على غرار إعادة اتهام جهات معينة بالفساد، انتقاد تراخى الأداء الحكومى ذى المردودية الهزيلة، التعريض بأسلوب تخصيص الموارد، وهى الانتقادات التى أثارها عدد من المتخصصين الذين دعوا إلى إبداء آرائهم فى هذه الأزمة بوصفهم الوحيدين القادرين على التعامل معها. وقد برز من بين هؤلاء دور كل من التربويين(رجال التربية والتعليم) وعلماء النفس. وعلى الجانب الآخر، جانب النظام التعليمى، فإنه لا توجد صحيفة يومية وطنية لا تخصص بانتظام صفحة أو مقالة لمناقشة قضايا التعليم، ذلك لأن الجدل الدائر حول هذه القضية يهم عدداً كبير من المواطنين، ويهم بشكل خاص تلك القطاعات التى تملك مصالح خاصة مرتبطة بهذه القضية وتملك فى ذات الوقت القدرة على الترويج لمشاكلها إعلامياً، ولكن حتى إذا ما تغاضينا عن دور هذه القطاعات ذات المصالح فإن ثمة أهمية خاصة تستثيرها المسألة التعليمية لدى الفاعلين السياسيين أنفسهم وذلك نظراً لما تمثله هذه المسألة لدى جموع المواطنين من أهمية فضلا عن ارتباطها بالمستقبل الوطنى بشكل عام.

أخذاً فى الاعتبار بمفردات السياق السابق يمكن البدء فى مناقشة القضية، وعموما فإن الموضوع ليس جديداً، ولكنه يشهد فى حالتنا أثر متغير جديد، ألا وهو الدور الذى يلعبه الإسلاميون فيه. فبعد قضاء سنوات عديدة فى أبنية النظام التعليمى يخرج الإسلاميون إلى مجتمعهم وهم عازمون على شن الحرب ضده، ويلجأون فى ذلك إلى أشكال من العنف والإرهاب المستحدث على المجتمع المصرى(٤). وفى الأغلب ينحدر هؤلاء المجندون من طبقات اجتماعية تحت متوسطة، كما ينتمى معظمهم إلى الريف المصرى، الأمر الذى يمكن اعتباره مؤشراً على «قروية العنف السياسى» والناتج بدوره

عن السياسة القمعية التى تتبعها الدولة، والتى أدت- ضمن ما أدت إليه- إلى انتشار ما يمكن تسميته بالمناطق الملتهبة. والغريب فى الأمر أن هؤلاء المجندين، بوصفهم من صغار السن والقرويين، هم أول من تستهدفهم الدولة بسياساتها التحديثية والتى تأتى السياسة التعليمية على رأسها، وعليه لم تكن ثمة حاجة إضافية لإثبات العلاقة بين العنف السياسى والخصائص الداخلية للنظام التعليمى.

وعلى المستوى الأوسع، فإن هذه الأزمة تجد أحد أسبابها فى طبيعة العلاقة التربوية فى داخل النظام التعليمى نفسه؛ تلك العلاقة التى تبنى على مبدأ الطاعة أكثر منها على الإقناع، فضلا عن خلوها من المضمون الأخلاقى، الأمر الذى انتهى بوظيفة المدرس إلى أن تنحصر فى عملية تلقين التلاميذ المعارف المقررة دون إكسابهم القدرة على الفهم أو النقد، وذلك لمجرد النجاح فى تخطى امتحانات السنة الجارية وليس أكثر. كما أن هذه المعارف تتسم بالتجزئة ولا تساهم فى صنع العقل العلمى، فضلا عن أنها محل اتهام بالتحيز، وذلك من قبل جميع الأطراف على الساحة؛ فالعلمانيون يرجعون تحيزها إلى غياب المكون القومى والمدنى منها، أما الإسلاميون فإنهم يحاكمون المناهج الدراسية فى ضوء الفهم الأصولى للإسلام، أما محامو الحكومة فإنهم يرون أن هذه المناهج فى ظل تهميشها للنواحى الدينية واصطباغها بالصبغة العلمانية فإنها تدفع طائفة من الشباب المتحمس إلى تبنى ما يراه ملائما من التفسيرات الدينية غير الصحيحة والتى يتم عندها اللجوء للعنف(٥).

هذا وتعد مسألة تحديد المناهج الدراسية أحد المجالات المفضلة للتدخل من جانب برنامج المعونة الأمريكية، وفيما ذهب البعض إلى أن ذلك يمثل أحد أوجه الإفادة من الخبرة الأمريكية فى هذا الصدد، فإن البعض الآخر قد اعتبر أن ذلك التدخل يعد جزءا من مؤامرة موجهة ضد الشباب المصرى، كما يؤكد ذلك مجموعة من المدرسين والمفتشين التربويين القريبين من جماعة الإخوان المسلمين(٦). ويشكل الجدل السابق مثلثاً تحتل رؤوسه كل من الحكومة والمعارضة بطرفيها العلمانى والإسلامى. وفيما لا يتردد هؤلاء المعارضون فى محاولة تجنيد الدولة نفسها ضد خيارات أعدائهم فإن خطاب الدولة بدوره يستقى من هؤلاء أو أولئك بحسب طبيعة التحديات التى تواجهها.

أما الشباب نفسه؛ الهدف النهائى لهذه المواجهات، فينظر إليه على أنه متلق سلبى لكل هذه النتائج المتعارضة، ففى نهاية سنواته الدراسية، سوف يخرج الشاب إلى مجتمعه إسلامياً عنيفاً، متمرداً على أسرته وعلى بيئته، خاضعا تماماً لقادته، مشبعاً بمفاهيم خاطئة عن الدين، وجاهلا بكل ما يمكن أن يشكل رباطاً اجتماعياً، ويكفى عندئذ أن تضاف إلى المواصفات السابقة جملة الظروف المعيشية- الأحياء العشوائية أو المناطق المحرومة فى صعيد مصر- لكى نفهم كيف ينتقل الشاب إلى مرحلة الإفصاح العملى عن تطرفه.

وبالإضافة لما سبق فإن هناك طبيعة السياق السياسى نفسه، والذى تتبدى أهم ملامحه من خلال الخلافات التى ثارت بين السلطة وما وصف فى حينه بالتيار الإسلامى المعتدل والذى تعد المدرسة إحدى مساحات العمل المفضلة لديه نظراً للملكات التربوية المعروفة لدى الإسلاميين، ومن أجل استخدام هذا الحقل فى توزيع أعمال الدعاية المتطرفة بين التلاميذ. وفى المقابل من خلال عمليات التطهير النشطة التى مارستها الحكومة فى مواجهتهم.

فى قمة جهاز التعليم الوطنى يوجد وزير يعرفه الإسلاميون بأنه قائد الهجوم الذى تشنه الدولة ضدهم، فى الوقت الذى يعتبر هو فيه أن مهمته تتمثل فى رد اعتبار ونزع تسيس النظام التعليمى فى آن واحد. وقد تمثل هذا الهجوم فى سلسلة من الإجراءات كان أبرزها هو ذلك الخاص بحظر ارتداء الفتيات للحجاب فى المدارس إلا بعد إذن مكتوب من أولياء أمورهن، وذلك بعد أن قامت بعض المدارس بفرض ارتدائه كمكمل للزى المدرسى(٧). وقد اعتبر أن هذا الاجراء، والذى وصفه الإسلاميون بأنه اعتداء على الإسلام وعلى الحرية الشخصية، اعتبر بمثابة أول - وآخر؟- حملة واسعة النطاق ضد ما يمكن اعتباره أحد مظاهر الإسلام المعتدل.

إن تطهير المدرسة من الآثار التى أفرزتها الحركات الإسلامية قد مر بعدة خطوات بدأت بحظر تداول شرائط الدعوة والكتب الدينية - بخلاف تلك المقررة دراسياً - والتأكيد على تحية العلم وأداء النشيد الوطنى يومياً، والتفتيش المتكرر على محتويات الحصص، بل ووصل الأمر إلى حد قيام الوزارة بنقل المئات من المدرسين إلى مناصب إدارية، إلا إن

ذلك الإجراء تحديداً قد أثار العديد من الإشكاليات، إذ ما معنى إن يرشح فلان كمدرس مثالي لعام ١٩٩٢ ثم يستبعد في العام التالي من وظيفته التربوية لكونه يمثل خطراً على الشباب؟ وكيف يمكن أن نقيم مجلسا محليا ذا أغلبية مناصرة للحكومة يصوت بالموافقة على تقديم دعم لمدرسة إسلامية من أجل دورها في مكافحة التطرف، ثم يتراجع عن قراره بعد ذلك؟ إن مثل هذه المواقف تجعلنا نعتقد أن عملية أسلمة المدارس، إن جاز لنا أن نعتبر أن هناك عمليات للأسلمة، والتي يبدو أنها قد حصلت في البداية على التأييد التام على المستوى المحلي، لم ينظر إليها على أنها مضادة للقيم (التربوية) السائدة، إلا منذ ذلك اليوم الذي قرر فيه النظام السياسي ذلك.

لا يخلو الموقف محل التقييم من تناقضات، فقيام الحكومة بفرض حظر سياسي على بعض عمليات الأسلمة لا يمنعها من الارتكان إلى المرجع الإسلامي كأساس للشرعية، في وقت لا تبدو أن لديها فيه نية لاعتناق أيديولوجيا بديلة. عملية تطهير المدرسة تترجم بهذا المعنى إلى مجرد عملية إشراف سلبي تحاول الدولة من خلالها أن تتحاشى توسع مظاهر التكيف الإسلامي في المجتمع دون أن تسعى إلى إمرار مضمون بديل، بخلاف ما يطلق عليه «الفهم الصحيح للإسلام» والذي يتسم باعتدال الطابع.

ثمة مفارقات إضافية تظهر من خلال مقابلة مبدأ تعددية الدولة بحالة الصراع التي تجمع الأخيرة مع الجماعات الإسلامية. يجب أن نلاحظ أن مبدأ تدخل الدولة يتجلى في هذه المرحلة بأشكال لم يظهر عليها حتى في أشد فترات المركزية، حيث يأخذ شكل الحملات الاجتماعية (تنظيم الأسرة، الصحة، النهوض بالمرأة)، فضلاً عن البرامج التليفزيونية التي تخاطب عامة الشعب، حيث يتحدث في هذه البرامج علماء اجتماع ورجال سياسة ومؤرخون ليقولوا للمواطنين ما الذي يجب عليهم أن يظنوه عن المشاركة السياسية أو عن التوافق الوطني بين المسلمين والمسيحيين، كما يتولى هؤلاء أيضا عرض قصص نجاح العصاميين من الشباب الذين لم ينتظروا فرص التعيين من الدولة وشرعوا بأنفسهم في بناء مشروعاتهم الخاصة. صحيح أن كل ما سبق لا يمثل برنامج تعبئة سياسية أو حتى برنامجا دعائيا، ولكن يبدوا لنا بوضوح أننا أمام عملية ترويج إعلامية للخيارات التي ترى الدولة أنها مرغمة على تبنيها (الخصخصة، قوانين الطوارىء، زيادة

الأسعار) ولا تملك إلا أن تفرضها على المواطنين فى شكل خيارات منزوعة التسييس.
والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المقام هو : هل يمكن أن تكون مكافحة الأسلمة مقصودا منها أن تضفى بعض الجاذبية على السياسات التوجيهية التى تتبعها الحكومة، بمعنى آخر هل تقدم كمبرر لاستمرار الأبوية فى سياق عملية التحرر الليبرالى؟ ثمة مثال قديم ولكنه ذو دلالة فى هذا السياق وهو ذلك المتعلق بمنظمة الشباب الاشتراكى، التى انبثقت عن الحزب الواحد فى عقد الستينيات؛ الاتحاد الاشتراكى العربى، هذه المنظمة هى التى أفرزت معظم كوادر الوسط لكل التيارات السياسية فيما بعد، وكان ينظر إليها على أنها أحد أفرع الرقابة السياسية، ثم اختفت بعد التحول للتعددية الحزبية، والسؤال هو: هل يمكن فى عصر الليبرالية أن يتم التفكير فى إعادة تعبئة الشباب حول قضايا وطنية تتجاوز الانقسامات السياسية، اقتداء بالدور الذى كانت تقوم به هذه المنظمة فى السابق؟

إن الوزير الحالى للتعليم ليس سوى المسئول السابق عن منظمة الشباب الاشتراكى، وهو على الرغم من قيامه بمنع الممارسات الحزبية داخل الجامعات - وقت أن كانت داخلة فى اختصاصه - وبين المدرسين فى المدارس فإنه يشجع المعسكرات الصيفية؛ حيث يلتقى المسئولون بالشباب ليشرحوا لهم كيف أن السياسة هى وسيلة الكشف عن المشاكل والمساعدة فى حلها، كما يشجع إرسال المدرسين فى بعثات للخارج؛ حيث ينظر للأخيرة على أنها الترياق الأنجح فى مواجهة الأسلمة؛ «ليروا بأعينهم كيف تكون الحياة فى ظل الديموقراطية وكيف يمكن أن تكون المدرسة مساحة للديمقراطية»(٨).

ويتفق التقييم السابق لموقف النظام من المسألة التعليمية مع المنطق السياسى الشامل والذى يتمثل فى ممارسة نوع من الوصاية السلبية والمحددة سلفاً والتى يتحدد مضمونها فى كبح المظاهر الإسلامية دون إفساح المجال أمام أى تعبيرات إيجابية بديلة، وهو ما يعكس التناقض الداخلى فى بنية النظام نفسه. وفقا لهذا التحليل يمكن أن نفهم بعض التصريحات التى أدلى بها وزير التعليم والتى يؤكد فيها على أن «مهمة الحفاظ على الطفل تقع على عاتق الدولة، فهو جزء من مسئوليتها. حسب التعريف العلمى؛ فإن الطفل هو شخص لم تصل قدراته وصفاته إلى درجة التمام، لم يتطور بعد جهاز ادراكه، فإذا تركت الدولة الطفل ليتعرض لأعمال مضللة، فإنها تكون بذلك قد أخلت بواجبها، وكما

الطفل؛ فإن المدرس يقع أيضاً تحت مسئولية الدولة، بما أنه يتدخل بدرجة كبيرة فى بناء شخصية الطفل وقدراته(٩) هذه العبارات الدوركهيمية لا يمكن أخذها إلا على محملها، حتى وإن كانت مجرد تعبير عن النوايا أكثر منها وصفا لعمل فعلى، فالنظام المصرى رغم طابعه المركزى؛ إلا أنه يظل خاضعاً لعدد من الديناميكيات المحلية التى تبتعد به عن المركز، والتى سنتعرض فيما يلى لبعض جوانبها.

ثانيا: التعليم الحكومى .. رد اعتبار وربحية :

إحكام القبضة على المدارس لا يمكن أن يتم إلا من خلال العمل على تحسين نتائجها، وهذا الهدف بدوره يبرر توسيع نطاق السيطرة، ومن هنا تظهر الحاجة لأخذ الخطاب الذى يعتبر أن التعليم «مسألة أمن وطنى» مأخذ الجد(١٠). إن الاهتمام المزدوج بالمدارس عبر إحكام السيطرة وتحسين الكفاءة ينتج لنا خيارين يصعب التوفيق بينهما، وذلك بسبب أشكال تخصيص الموارد التى يحتاجان إليها، وبسبب تداخلهما الاجتماعى وربما أيضا بسبب ما يمثلانه بالنسبة لطبيعة مسئوليات الدولة. هذان الخياران؛ ونقصد بهما الربحية ورد الاعتبار؛ يمكن أن نجدهما فى ثنايا خدمات عامة كثيرة تقدمها الدولة، إلا أنهما يثيران صعوبات معينة؛ لأسباب أخلاقية وسياسية؛ عندما يتعلق الأمر بقطاعات كالصحة والتعليم.

ففى حالة التعليم، نجد أن إعمال هذين الخيارين معاً يؤدى إلى نتائج متعارضة، فالخيار الأول؛ أو الربحية؛ يتحقق بتقليل تكاليف الخدمة التعليمية وجعل المستخدمين يقومون بدفع جزء منها، ومن جانب آخر، فإن رد اعتبار المدرسة الحكومية لا يتأتى إلا بتحسين نتائجها بعد أن تدهورت صورتها أمام الجميع. ومن المعلوم أن المدرسة الحكومية لا تعرض كاختيار يحتمل القبول أو الرفض، وإنما تفرض كضرورة على هؤلاء الذين لا يملكون خياراً آخر. وهكذا فإن معيار الربحية أو تقليل التكلفة قد يؤدى إلى اقصاء هؤلاء المقصودين باعادة الاعتبار إلى المدرسة بوصفهم ينتمون فى العادة إلى الفئات الأقل حظاً. وهذه إحدى مفارقات الدولة الحارسة، التى اعتادت أن تجد نفسها موزعة بين متطلبات متناقضة.

لا يطرح مشروع رد الاعتبار للمدرسة الحكومية على أنه محاولة لمنافسة القطاع التعليمى الخاص؛ الذى يدعى انفراده بتقديم التعليم الجيد، وإنما جاء كتعبير عن إرادة سياسية تبحث عن السيطرة على الآليات الاجتماعية من أجل احتكار القدرة على التنبؤ بنتائجها المحتملة. ولكن رد الاعتبار هذا يمكن النظر إليه أيضا على أنه أحدى مفارقات موجة الليبرالية الجديدة، والتى وإن كانت تدعو إلى انسحاب الدولة فإنها تتمسك بالحفاظ على بعض المظاهر الاجتماعية وذلك «لتخفيف بعض نتائج الليبرالية الاقتصادية».

وقد وصف رئيس الدولة نفسه رد الاعتبار إلى التعليم بأنه «مشروع قومى لمصر» وذلك فى خطاب ألقاه فى نوفمبر ١٩٩٢ بعد شهر واحد من زلزال ١٢ أكتوبر والذى كان قد أتى على حوالى ٦٠٠٠ مبنى تعليمى (من إجمالى ١٧٠٠٠) بعضها انهار تماما وبعضها الآخر انهار بشكل جزئى ووجب ترميمه أو إزالته. وقد أفاد الحساب الختامى لسنة ١٩٩٣ وجود ٢٥٠٠٠ مبنى تعليمى، أضيف إليها فى العام ١٩٩٦/١٩٩٧ عدد ١٥٠٠٠ مبنى جديد، حسب وعود الحكومة فى تلك الفترة[١١]. وتقع هذه الأبنية التعليمية تحت إشراف جهاز أنشىء سنة ١٩٩٥ بقرض قدم من برنامج المعونة الأمريكية، ويعد إنشاء مثل هذا الجهاز أول اجراء ذى معنى من أجل إعادة الاعتبار إلى المدرسة الحكومية.

وبخلاف البرنامج السابق لإنشاء المزيد من المدارس، تطمح الحكومة فى اتخاذ عدد من خطوات رد الاعتبار الأخرى على غرار: تقليل عدد التلاميذ فى الفصول المكدسة إلى ٣٥ تلميذا فقط، تعميم اليوم الدراسى الكامل وإلغاء الفترات الدراسية المزدوجة أو الثلاثية؛ والتى تؤدى إلى أن نفس المبنى يضم مدرستين أو ثلاثا يوميا – وهو ما يسمح بزيادة الأعداد ولكن يجعل اليوم الدراسى ينتهى عند الثانية عشرة ظهراً أو يبدأ فى الساعة الخامسة. الجدل الذى تلى الإعلان عن هذا الطموح الحكومى– والذى ترك تطبيقه لاختيار المدارس نفسها– أظهر حجم الأعباء العملية والاجتماعية فضلا عن عدم تناسب الوسائل مع الطموحات، ذلك أن اليوم الدراسى الكامل يقتضى إلزام المدرسين بساعات عمل إضافية، مما يعنى بدوره زيادة المرتبات الأساسية بل واضطراب جداول الدروس الخصوصية، هذا بالإضافة لما يعنيه اليوم الكامل من ضرورة توافر مساحات مخصصة للألعاب، للانتقال من منطق النظام الموجه إلى خدمة امتحانات آخر العام الى منطق آخر

شغوف وبشكل مفاجيء بالأنشطة الدراسية، هذا إذا ما تغاضينا عن ردود أفعال أولياء الأمور أنفسهم إزاء نظام دراسي يخل بنظام عملهم اليومي، وردود الأفعال المتعارضة المتعلقة بمطالبة المدرسة باسترداد وظائفها التعليمية والتربوية المتنازع عليها مع الأسرة نفسها.

وعلى المستوى الجامعي فإن الإجراء الموازي الذي اتخذ في هذا الصدد تمثل في استبدال نظام امتحانات آخر العام بنظام من الفصول الدراسية (الترمات)القائمة على اجراء سلسلة من الامتحانات لضمان استمرار الدراسة من جهة ولصرف الطلبة عن الحملات الدعائية التي تقودها بعض المجموعات المسيسة داخل الجامعة من جهة أخرى.

المدرسة الحكومية المثالية يفترض أن تصبح مساحة للحياة المتكاملة، لمزاولة النشاط واللعب والتكيف مع حياة الجماعة، بل ويراد منها أيضا أن تصبح مكانا لتفعيل بعض الآليات الاجتماعية؛ وقد اتخذ في هذا الصدد إجراءان متواضعان؛ ويكادان أن يكونا خاليين من القيمة أيضا؛ تمثلا في توزيع وجبة غذائية في مدارس المناطق الأكثر حرماناً، فضلا عن إقامة نظام معمم للتأمين الصحي لطلبة المدارس، الأمر الذي يثبت أن الانسحاب الشهير للدولة مازال بعيدا عن التحقيق؛ على الأقل في هذا المجال. ولكن لا يجب أن يدفعنا ذلك إلى الاعتقاد بأن تدخل الدولة، وفقاً للنمط المصري؛ يمكن أن يزن كثيراً على المستوى الاجتماعي. فتعويض بعض أوجه القصور- الصحي أو الغذائي- قد يكون حافزاً للأسر لكي يكون أبناؤهم أكثر انتظاماً في مدارسهم، ولكنه لن يضمن بحال من الأحوال تحقيق المساواة في الفرص الاجتماعية لمواصلة السبيل التعليمي إلى آخره.

إن رد الاعتبار للمدرسة يتضمن أخيراً تبني الخيارات التربوية الأمثل، حتى لو اقتضى ذلك تكلفة اجتماعية أو سياسية كبيرة. وقد كان هذا هو الحال بالنسبة للقانون الجديد المتعلق بإعادة تنظيم الثانوية العامة، والذي أثار الكثير من الجدل بين التربويين بل وفي داخل الحزب الوطني نفسه. حيث يعد أكثر تكلفة من سابقه من حيث الإمكانات البشرية والمادية التي يتطلبها وذلك لما يتضمنه من فرص أكثر لدخول الامتحان، كما أنه يفرز نظاماً أكثر صعوبة في إدارته. ورغم ذلك فقد فرضت الثانوية العامة الجديدة نفسها مؤخراً نظراً لما تتضمنه من فرص متعددة وذلك على الرغم من عدم الحماس الذي قوبلت به في البداية.

إلا أن التحليل السابق لا يمتد إلى تلك الظاهرة التى يصفهما أغلب المراقبين بـ «آفة التعليم المصرى». ونقصد بها ظاهرة الدروس الخصوصية. والتى على الرغم من التحذيرات الرسمية والإجراءات العقابية التى تتخذ ضد المدرسين الذين يزاولونها، فإنها مازالت تعيث فساداً فى ظل موافقة وتواطؤ أولياء الأمور المجبرين والمستعدين فى ذات الوقت على دفع الثمن الذى يطلب منهم لكى يضمنوا لأبنائهم النجاح فى الامتحانات، وهو الأمر الذى لا تضمنه المدرسة نفسها، سواء كانت حكومية أو خاصة. ولكن على الرغم مما سبق، فإن وضع الدروس الخصوصية لا يخلو من تناقضات؛ تماماً مثل عدد من الأنشطة غير المشروعة، والتى تخضعها الدولة للضرائب، مثل تجارة المخدرات، فالدروس الخصوصية وعلى الرغم من كونها محظورة إلا أن لها فى النهاية وظيفة معينة داخل النظام، تتمثل فى تحسين مرتب المدرس وإن بشكل مؤقت.

وتطرح دراسة ظاهرة الدروس الخصوصية عدداً من الإشكاليات المرتبطة بالخيارات الاجتماعية للتعليم. إذ يرى البعض أن هذه الظاهرة تشكل عقبة تحول دون تحقيق أدنى قدر من العدالة يفترض أن يقدمها التعليم العام. فى حين يرى آخرون أن الدروس الخصوصية تعبر عن أحد مجالات عدم تحقق المساواة الاجتماعية، الأمر الذى لا يملك النظام التعليمى ازاءه إلا أن يؤكد على طبيعته العامة والمجانية طالما أنه لن يستطيع أن يلغى مظاهر عدم المساواة الخارجة عن سيطرته. يقودنا مثل هذا التحليل إلى خلاصتين: يرى مؤيدو الاستخلاص الأول ضرورة العمل من أجل تحقيق أقصى ملاءمة بين العرض المدرسى والطلب عليه فى حين يخلص الفريق الثانى إلى أنه إذا كانت غاية التعليم العام تحتم ظهور تمايزات، فمن الأفضل الإفصاح عن ذلك بدلاً من مغالطة النفس. وهكذا فإنه فى سياق الجدل حول مجانية التعليم، يتجلى موضوع التمايز صراحة لدى الذين ينتقدون تلك المجانية، وذلك على خلاف أنصار المدرسة المجانية الإلزامية المرغمين على الانحياز لصالح نظام لا يملكون إلا التأكيد عليه من دون الإفصاح عن جانبه الانتقائى والتمييزى.

أما فيما يتعلق بالاتجاهات السائدة حول تقييم ربحية التعليم العام فإنها ليست منفصلة عن الأهداف الاجتماعية المرتبطة بالتعليم.

بهذا المعنى، يصبح من غير المجدى أن نقيس ربحية التعليم العام من خلال دراسة القبول الضمنى للشرائح القادرة المكونة للطلب فحسب، ذلك أن قياسا بهذه الطريقة يصعب أن يقودنا إلى نتائج صائبة. إلا أن ثمة استثناء واضحا فى هذا الصدد يتمثل فى حالة خفض سنوات الدراسة فى المرحلة الابتدائية من ست سنوات إلى خمس سنوات وذلك بدءاً من عام ١٩٨٨/١٩٨٩ وهو الأمر الذى أدى فى حينه إلى حرمان التلاميذ من سنة دراسية كاملة. هذا الإجراء- والذى قيم من قبل القطاعات المعادية له بكونه «مخالفا للدستور» – قد ألحق ضرراً بالغاً بجملة الحقوق الاجتماعية. كما أن الحجج والمبررات التربوية التى قدمت لكى تشفع له لم تفلح فى إخفاء الدواعى الاقتصادية المرتبطة به. وقد تمثلت عثرات هذا الإجراء فى مظاهر متعددة كان أبرزها ضغط دفعتين فى واحدة، ومضاعفة أعداد طلبة الثانوية العامة لعام ١٩٩٤/١٩٩٥. ولذا فقد تعددت الانتقادات الموجهة له من جانب المسئولين والتربويين والمدافعين عن حقوق المجانية المنصوص عليها فى الدستور. وتضمنت هذه الانتقادات أن الادخارات المحققة عن طريق هذا الإجراء لم تكن فى مستوى التكلفة التربوية والسياسية والاجتماعية التى نجمت عنه وأن إعادة السنة السادسة من التعليم الأساسى تصبح من ثم واجبة.

ويمكن تلخيص الدرس المستفاد من الأزمة السابقة بأنه: لتحقيق الأهداف الاجتماعية والاستجابة للضرورات الاقتصادية بشكل متزامن فيما يتعلق بمسألة إصلاح التعليم، فإنه لا مفر من أن تصبح ربحية التعليم محدودة وجزئية، وأنه إذا كان لهذا الإصلاح أن يأخذ شكلاً مؤسسياً فليكن ذلك على هامش النظام العام وليس أكثر من ذلك. من هنا ظهر ما يسمى بـ «الجامعة المفتوحة» ذات المصروفات والتى تتخذ مقرها فى داخل حرم الجامعة الوطنية نفسها ولا تأخذ فى الاعتبار محددات السن أو مجموع الالتحاق، كما ظهرت أقسام للدراسة باللغات الأجنبية بمصروفات أعلى فى داخل بعض الجامعات الوطنية. ثمة مميزات واضحة تبرزها مثل هذه النماذج، على غرار نوعية الخدمات الأفضل من المستويات العامة، التميز فى مجال اللغة الأجنبية، عدم التقيد بشروط الالتحاق التى تحكم ذوى الحق فى المجانية، هذه المميزات وغيرها يتم طرحها كمبررات لإنشاء الأقسام الجديدة أما على المستوى المدرسى وانطلاقاً من نفس المبدأ السابق فقد أنشئت المدارس التجريبية: والتى يعتبرها التربويون بمثابة النواء فى اداء

الدولة لواجباتها، فمن وجهة نظرهم يعد السماح بالخاص فى المجال التعليمى أمراً مقبولاً، أما قيام التعليم العام بتقليد القطاع الخاص فلن يسفر إلا عن نظام تعليمى مشوه النظام التعليمى فى هذه الحالة يحاول أن يستجيب للطالب، القادر على الدفع، بغرض إصلاح الخدمات العامة، مع الحفاظ فى ذات الوقت على صبغته الأساسية. ولكن المفارقة الواضحة فى هذا تكمن فى أن هذا الاتجاه لا يفيد إلا الطالب القادر والذى هو بطبيعة الحال لا يشكل الأغلبية التى من المفترض أن تتوجه المدارس العامة بخدماتها إليها.

وهكذا أصبحت العلاقة طردية بين قيمة الخدمة وتكلفتها، كما أصبحت المجانية مرتبطة بالفساد ، على الرغم من كون الأخير غير صريح فهو يتم من خلال عدد من الاجراءات والتسعيرات الجزئية للتعليم العام بما يفضى إلى الابتزاز وامتصاص أموال الأفراد، فهذه الإجراءات تترجم بالزيادة فى المصروفات الدراسية الرمزية، ولا يحتاج الأمر لأكثر من قرار من وزير التربية والتعليم عند بداية السنة الدراسية. لإتمام ذلك والقاعدة القانونية الصريحة التى تنص على أن «التعليم المجانى فى المرحلة السابقة على الجامعة حق لكل مواطن فى المدارس العامة» والتى تمنع مطالبة الطلبة بأية مصروفات إضافية مقابل الخدمات التربوية والتعليمية، هذه القاعدة نفسها هى التى تجيز للمدارس العامة أن تحصل مصروفات زائدة فى مقابل الخدمات الإضافية(١٢)! وبنفس هذا المنطق نجد أن على ولى الأمر أو والد التلميذ أن يدفع غرامة مالية فى حالة غياب نجله بدون عذر، وهو الإجراء الذى من شأنه أن يؤدى إلى توليد آثار عكسية، خاصة إذا ما أخذنا فى الاعتبار طبيعة الظروف الاجتماعية للأقل حظاً. يضاف إلى ما سبق اجراء آخر، يتمثل فى زيادة المصروفات الدراسية فى حالة الرسوب، ثمة اعتبارات «إنتاجية» لا يمكن إنكارها تكمن وراء مثل هذه التصرفات ذات الصبغة التربوية.

إن قضيتى إعادة الاعتبار والربحية تقفان على طرفى نقيض. وعلى الرغم من إمكانية تحقيقهما معاً فى العديد من القطاعات مثل الأبنية الأساسية، المعدات، النقل، الصحة.. الخ، حيث نجد فى كل هذه الأمثلة الخدمة العامة وقد قدمت وفقاً لنمطين ذوى سرعتين متباينتين، إلا انه فى حالة النظام التعليمى يصبح التعامل معهما غاية فى التعقيد، ذلك أن التعليم يمثل مجالاً ذا آثار مستمرة على الجماعات والأفراد فضلاً عن كونه مجالاً مميزاً للتعبير عن مركزية الدولة.

ثالثا : نصيب القطاع الخاص / نصيب التعليم الخاص :

استطاعت المدرسة الخاصة فى بعض الأحيان، خلال العصر الليبرالى، أن تحقق المجانية فى الوقت الذى ظلت فيه المدارس العامة تعمل مقابل مصروفات. ولم تصل المدارس الخاصة إلى هذه النتيجة بحكم كونها أحد مفرزات عملية التحول الليبرالى بقدر ما أدركت ذلك بفعل الممارسات التدينية والأهداف الإصلاحية لقطاعات من النخب. هذا الدور النخبوى يعد مكوناً ثابتاً فى حقل التعليم المصرى، اعتادت الجهات التوجيهية قبوله وفقا لاعتبارات مختلفة. وإن كان الملاحظ أن الحقل التعليمى يشهد تعاظماً فى الشق التوجيهى منه، الأمر الذى يتضاد مع الاعتبارات السياسية والاجتماعية الليبرالية. وعموماً فإن كلا النموذجين السابقين يعرفان ظاهرة تدخل الدولة بوصفها مسئولة عن التعليم القومى. وإن كانت الآليات المحلية تملك مساحة أكبر للحركة إزاء صلاحيات التوجيه الحكومى ويعد نصيب المدرسة الخاصة فى النظام التعليمى أحد المؤشرات القاطعة على تشابه مجموع السياسات الاجتماعية التى تنتهجها الحكومة.

فعلى الرغم من سياسة حث وتشجيع المستثمرين ظل نصيب المدارس الخاصة قليل نسبياً، بل وثابتا أيضاً، إذ تشير الإحصاءات ذات الصلة ان نصيب التعليم الخاص يتذبذب حول ٥ ٪ فقط من مجموع طلبة المراحل التعليمية المختلفة، وذلك بغض النظر عن كافة التحولات السياسية والأيديولوجية للنظام السياسى المصرى منذ بداية السبعينات مع استثناء بعض المراحل التى كانت تشهد ظروفا إدارية خاصة كماحدث عندما فرضت هيئة الأبنية التعليمية وقف الدراسة فى الأبنية القديمة المتهالكة.

إن استقرار نصيب التعليم الخاص يدفعنا إلى الحكم بأن كافة التحولات الاجتماعية الناجمة عن تغير السياسات والاتجاهات والأزمنة هى تحولات نسبية.

كما تشجعنا هذه الظاهرة أيضا على دراسة مؤشرات استقراء الهرم الاجتماعى. وأخيراً، يؤكد هذا الثبات على أنه فى حالة غياب متطلبات عملية التحرر الليبرالى- والتى لا يمكن أن نعتبرها كنتيجة بسيطة ومباشرة لتراجع دور الدولة- فإنه يجب على الدولة أن تتحمل تبعات دورها المركزى.

رابعا: مدرسة السوق وسوق المدرسة:

إذا أخذنا فى الاعتبار هذا النصيب الضئيل نسبياً للتعليم الخاص مقارنة بنظيره العام فضلاً عن استقرار النسب بين التيارين. كيف يمكن أن نفسر- فى ضوء ما سبق- ما أصبحت تتمتع به المدارس الخاصة من رونق خاص، وكيف يمكن أن نفسر شدة الشغف الذى تحدثه لدى الأفراد فى الوقت الذى تخلو علاقتها فيه مع المدارس العامة من أى صبغة تنافسية؟

بعض المدارس الخاصة الجديدة تظهر وكأنها تقدم الإجابة على هذه التساؤلات من خلال تأكيدها على ضرورة الاستجابة للمتطلبات الحقيقية للنظام المدرسى كما يجب أن تكون البعض الآخر يلعب على الوتر الخاص بتقديم مقاييس جديدة للامتياز التربوى؛ تُظهر بوضوح عناصر التمايز والاستهلاكية المرتفعة- وسوف نتناول ذلك لاحقاً - ولكن ما يشترك فيه الجميع هو مخاطبة نفس الجمهور، ونقصد به الجمهور القادر على الدفع بغض النظر عن أى اختلافات أخرى يتسم بها. وبطبيعة الحال فإن هناك فئات عريضة لا يشملها الخطاب السابق وتتمثل فى أولئك الذين لا يفكرون فى المدارس الخاصة لاعتبارات اقتصادية. والذين يمثلون المجال الحيوى والتقليدى للمدارس العامة أو لأقسام الأزهر.

منذ عام ١٩٩٢، أضيف منتج جديد إلى مجموع المنتجات التى يروج لها مديرو الدعاية لدى الجمهور. إذ أصبح من المعتاد، قبل بدء العام الدراسى بعدة أشهر، أن تبدأ المدارس الخاصة فى الدعاية لنفسها بشكل لا يخلو من تفاخر. مستغلة فى ذلك شاشات التليفزيون والمساحات المخصصة للإعلانات فى الصحف اليومية. ويمكن اعتبار هذه الدعاية - وإعلانات الصحف على وجه الخصوص- بمثابة مؤشر قاطع على وضع تلك المدارس فى السوق. حيث أنه يمثل أحد الشروط الرسمية للمنافسة، كما أن مساحة هذا الإعلان تعبر بشكل أو بآخر عن حجم الأرباح المتوقعة فى المقابل. أما عن محتويات تلك الإعلانات فإنها تُظهر تنوعاً فى العرض المدرسى. المدارس الأكثر اعتدالاً تعلن عن نسب النجاح المشرفة فى امتحانات الشهادات العامة السابقة، مدارس أخرى تعلن عن توافر الاتوبيسات المدرسية- بوصفها خدمة حيوية- وإن كانت بمقابل كما أن هناك

مدارس تعتبر أن قيمتها الحقيقية تكمن فى تركيزها على تعليم اللغات الأجنبية بصورة مكثفة ويضاف إلى ما سبق عدد من «محددات التميز» الأخرى، على غرار: حصص الكمبيوتر، إمكانية منح شهادة أجنبية «أيسر وأرخص من الثانوية العامة خاصة إذا ما أخذنا فى الاعتبار الدروس الخصوصية التى تتطلبها» مع ضمان معادلتها بالشهادة القومية للالتحاق بالجامعة الوطنية. فضلاً عن الاهتمام الخاص بالرياضة كالسباحة والفروسية... الخ بل إن الاختيار العقارى نفسه والذى يجيء دائما على أطراف المدينة أو فى الريف أو حتى الصحراء بفعل الاعتبارات الخاصة بأسعار الأراضى، هذا الاختيار المكانى سوف يعرض وكأنه «عودة للطبيعة بعيداً عن تلوث المدينة» كما تتبنى بعض المدارس مشروع «ترسيخ القيم الروحية الإسلامية عند التلميذ» فى مقابل مشاريع «التربية الحديثة» والتى تتبناها مدارس أخرى. ولعل أكثر ما يدعو للعجب من بين كل المقولات الدعائية السابقة هى تلك التى تروج للمدرسة وتحديداً لمدارس المرحلة الأولى- من خلال التأكيد على اهتمامها بالألعاب. ومن ناحية أخرى، فإن إعلانات المعاهد العليا الخاصة لا تخلو هى الأخرى مما يثير الدهشة، فهى تفخر بأنها ستتيح لطلابها المستقبليين والذين لم ينجحوا فى الالتحاق بالجامعة مستقبلاً أكثر إشراقاً من مستقبل نظرائهم الجامعيين.

ومع ذلك، فليست كل المدارس بحاجة إلى دعاية إعلامية، فنحن لا نكاد نجد بين مجموع المدارس التى تعلن عن نفسها مدرسة واحدة راسخة أو قديمة. وإنما كل ما نجده هو مجموعة من المدارس حديثة النشأة. أما المدارس القديمة فإنها تخاطب الأسر التى تعطى أهمية لمسألة التقاليد العائلية، وتملك الامكانيات أيضاً بطبيعة الحال، وتنتمى إلى هذا النوع المدارس المسيحية، والتى على الرغم من كونها متقشفة، متزمتة وأقل جاذبية من منافساتها الجدد، إلا أنها تحظى بالاستحقاق والصيت عن مدارس اللغات الفاخرة. ولهذا لا يبدو أنه على المدرسة المسيحية أن تجارى زخارف المدارس الخاصة كما أن ليس عليها أن تسعى لإبهار جمهور جديد أو تلبية مطالبه. فالمدارس الجديدة تحاول فقط أن تجمع فائض الطلبة الذين لا تستطيع المدارس القديمة أن تستوعبهم. إن الرونق الذى أصبح يحيط بالمدارس الخاصة يمكن إرجاعه بالأساس إلى حملة الاعلانات المصاحبة لظهورها من ناحية، وإلى عدد من أشكال الامتيازات التربوية المفترضة من ناحية أخرى.

ثمة تساؤل يطرح نفسه بخصوص من له الأولوية: العرض أم الطلب. وهنا- كما فى سائر السلع الأخرى- تصعب الإجابة بدقة. ولذا فإنه يفضل بدلاً من إضاعة الوقت فى محاولة الإجابة عن السؤال السابق، أن يتم التركيز على دراسة الظروف المحيطة بأوضاع سوق المدارس، وذلك بدون الالتزام بآراء مسبقة فى هذا الصدد.

فمن خلال تتبع خطوات التوسع الحضرى نجد أن المدرسة الجديدة تحاول التأقلم مع طلب جديد يتسم بالتنوع الاجتماعى. كما أن هناك مدارس خاصة يقع عليها الاختيار بناء على اعتبارات الندرة – وليس معيار القرب الجغرافى مثلاً – حيث تعتبر هذه المدارس أنها مميزة فى مجال معين لا تستطيع المدارس الخاصة القديمة، والتى لا تعتبر غالية السعر، أن تباريها فيه، أحد مظاهر هذا التميز يتمثل فى الطابع الأخلاقى الذى تأخذ به بعض المدارس وبالتحديد تلك المدارس المسماة بالإسلامية، وسوف نتناول هذه الجزئية لاحقاً؛ والذى لا يوجد خارجها بنفس الوضوح.

ومن خلال تتبع الظاهرة محل الدراسة فى القاهرة الكبرى وحدها يمكن أن نخلص إلى فرضية مفادها أن المدارس الخاصة الجديدة تمخضت عن أكثر من اعتبار أو منطق منها الاعتبارات المكانية (الجغرافية) والاعتبارات الاجتماعية والاعتبارات الثقافية.

وسنتناول فيما يلى عددا من أنماط المدرسة الخاصة الجديدة(١٣) مع التسليم بأن التقسيم الذى سنورده يغفل العديد من التدرجات والنماذج المتوسطة والبينية إلا أننا نهدف من ورائه فقط إلى تقديم نمطين لمنطقين مختلفين يحكمان إنشاء السوق المدرسية.

خامسا: مدارس جديدة لنخبة جديدة:

بهذا العنوان نستطيع وصف أول نوع من المدارس، والذى إن لم يكن الأغلب من ناحية الكم، فإنه يكتسب أهميته من ناحية تأكيده على عدد من المعايير الجديدة للتميز الاجتماعى. وتستمد هذه المدارس تعريفها من خلال مقارنتها بجيل المدارس الخاصة القديمة.

فقد لحقت هذه المدارس بتلك التى كانت تحتكر تدريس اللغات الأجنبية كالفرير والراهبات فضلا عن بعض المدارس العلمانية، وذلك بعد أن آتت مرحلة الانفتاح

الاقتصادى ثمارها بوضوح بعد عشرين عاماً من بدايتها ممثلة فى مستويات حياتية واستهلاكية جديدة.

أما عن وسائل المدارس الجديدة فى اجتذاب المستهلكين نحو معايير تميزها فهى متعددة:

ففى مقابل «النظام» الذى كانت تفخر به المدارس الخاصة القديمة تطرح المدارس الجديدة أسلوب «التربية الحديثة»: والذى يعنى ضمن ما يعنى عدم التكدس، تعليما متميزا، الأخذ بعدد من الممارسات والأنشطة الحديثة؛ مثل الاهتمام بالألعاب، الحفلات، فضلاً عن رياضات النخبة، والتى تكشف عن طبيعة الانتماءات الاجتماعية للتلميذ وعائلته.

واذا كان عدم كثافة الفصل هو مؤهل النجاح الذى كان يشغل مكان الصدارة فى الترويج للمدرسة الخاصة، فإن مدارس النخبة الجديدة تذهب إلى حد اعتبار هذا المقوم مسئولا عن تنمية شخصية الطالب، وهو ما لا يوفره التعليم العام أو حتى المدارس المسيحية المعروفة بصرامتها وعليه يعد نصيب اللعب والهوايات أساسيا وهو ما يبرر التجهيزات الرياضية والتربوية المسلية والتى تبرر بدورها المصروفات الدراسية التى تصل الى ما يعادل ٣٠٠٠ دولار سنويا، مدفوعة أحياناً بالعملة الصعبة، أخذاً فى الاعتبار أن الناتج المحلى المصرى للفرد يبلغ ٦٢٠ دولارا فقط. وتظهر هذه المدارس كما لو كانت تتبنى أو تستلهم منطق (الغرب المثالى) الخارج المثالى بجميع مفرداته بدءاً من الكمبيوتر وانتهاء بالفروسية مروراً بوجود مدرسين أجانب، بدعوى تحقيق الأفضل للطالب ويندرج تحت أساليب التربية الحديثة أيضاً تبنى شعارات أجنبية أو عابرة للقومية- على غرار التربية الدانماركية أو المدرسة السويسرية- إلا أن هذه المعايير تطرح بوصفها أساليب عالمية للتربية وتظهر من ثم كإطارات مفرغة من القيمة أو المرجعية بحيث تستطيع كل عائلة ملئها بالطريقة التى تناسبها، مادامت عائلة «حديثة»، وقادرة ماديا أو بمعنى آخر مادامت تستطيع دخول اللعبة.

وقد لا تبدو هذه الأساليب الحديثة والعابرة للقومية متضادة مع أساليب التربية الإسلامية بأكثر مما هى الحال مع المدارس المسيحية، إلا أن ثمة اختلافا بين النمطين من حيث طبيعة الحضور فتواجد المدارس المسيحية تغلب عليه الصبغة الإرسالية والتى

تستطيع أن تلغى من أثر الصفة «الفوق قومية» لها. أما فى المدارس الجديدة فإن الاعتبار القومى أكثر وضوحاً بل هو معيار المصداقية أو الجدارة المفترضة والمقيمة مادياً بشكل باهظ. فهذا المعيار هو الذى يضمن التقاط اللغة من ناطقيها الأصليين. كما أنه هو الذى يرسم ملامح المرجعية التى تريد المدرسة أن تتبناها والتى تنأى بها عن المرجعيات المحلية السائدة.

تريد المدرسة الخاصة الجديدة بهذا المعنى أن تقدم كل عناصر الاستثمار المدرسى وفى كل المراحل بلا استثناء. ففى الأجل المتوسط، يتم ذلك من خلال تقديمها للعناصر الأكثر جاذبية خلال المرحلة الابتدائية. أما فى المرحلة الثانوية والمؤهلة للالتحاق بالجامعة ومنها إلى الحياة العملية، فإنها تمكن الطالب من الحصول على شهادة أجنبية فى مقابل قيام الأخير بسداد المصروفات المدرسية بالعملة الصعبة.

إذا كانت المدرسة الخاصة تعد تاريخيا احد ثوابت حقل التعليم فى مصر. فإن الجديد فى هذه الظاهرة، أنه قد صار من الممكن اليوم، دراسة مناهج أجنبية، داخل النظام التعليمى نفسه، وذلك دونما أدنى إحساس بالاغتراب، لمواكبة سوق العمل وضمان فرص التوظف وفقا للاعتبارات النخبوية الجديدة، أخذاً فى الاعتبار وجود الجامعات الخاصة التى تعد امتداداً للمسيرة التى بدأت منذ الحضانة. كل ذلك لأجل التمهيد للهدف النهائى والذى يتحقق متى التحق الطالب بسوق العمل الدولية مسلحاً بالكفاءات التى تتجاوز معايير تقييمها المقاييس المعروفة محليا.

فى نهاية الثمانينيات، تزايدت أعداد الحضانات الحديثة فى العديد من أحياء القاهرة الراقية. ولم تمض بضع سنوات، حتى قام أصحاب تلك الحضانات بإنشاء مدارس خاصة فى الضواحى الثرية من المدينة أو على أطرافها. كما انتشرت مدارس اللغات الخاصة على الطرق التى تربط القاهرة بالمدن القريبة.

أما عن النخبة التى تخاطبها المدرسة الجديدة. فإنها عادة ما تتكون من الملاك ورجال الأعمال الذين عادة ما يكونون قد قضوا فترات طويلة من حياتهم بالخارج. ويرى كثيرون أن هذه المدارس الجديدة تفرض الانتقال، بما أنها لا تتواجد فى الأحياء داخل المدن. ومن هنا فإن الفرصة تصبح متاحة للنخب الجديدة – ذات الإمكانات الاقتصادية المرتفعة– لكى توظف خصائصها.

سادسا: مدرسة الحي الخاصة:

من خلال عملية التوسع الحضرى أو ما يمكن تسميته «بالحضرية التلقائية»، عرفت فترة التسعينيات إزاهار هذا النوع من المدارس الخاصة، والذى إن لم يكن جديداً فى حد ذاته إلا أنه يكتسب أهميته إذا ما نظر إليه فى محيط المدارس الخاصة الجديدة بشكل عام.

فعلى خلاف ما قيل بالنسبة لمدارس النخبة. فإن هذه المدارس التى نتناولها لا تظهر ميزاتها إلا بمقارنتها بالمدارس الحكومية العامة، ذات الفصول المكدسة .

كما أن الشرائح التى تتطلع إليها هى تلك التى كانت ستسوقها الأقدار إلى مدارس الحكومة لولا بعض الغنى النسبى الذى سمح لها بالاستثمار فى مجال التعليم الخاص لكن بدون أن يسمح لها بتغيير الوضع الاجتماعى.

مدرسة «الطبقة المتوسطة» الخاصة، هى فى الأصل مدرسة حى، تختلف عن مثيلاتها من مدارس الجيل السابق فى الارتفاع النسبى فى مصروفاتها – ٧٠٠ جنيه فى المتوسط – وذلك فى مقابل خدمات قليلة بالمقارنة بمدارس النخبة كما تتميز المدرسة الخاصة البسيطة أيضا بتعليم اللغات الأجنبية، وهو الأمر الذى لا تستطيع أية مدرسة خاصة اليوم تبرير وجودها بدونه.

تختار مدرسة الحى طلابها – فى الأصل – من داخل نطاق الحى الذى تتواجد فيه ولكن إذا كان «الحى» يمثل علامة أساسية ملازمة لهذا النوع من المدارس، فإنه يمكن أن يصبح بمثابة علامة سلبية فى بعض الأحيان. خاصة إذا أخذنا فى اعتبارنا أن مفهوم «الحى العشوائى» مازال قائماً، بعد كل الجهد الذى بذل فى مجال التنظيم والإمداد بالمرافق. وأن بعض المدارس الخاصة البسيطة ما هى إلا أحد أشكال التنظيم غير الرسمى «العشوائى» المكون لهذه الأحياء وطبيعى أن تؤدى إقامة مثل هذه المدارس «الخاصة» فى قلب أحياء «عشوائية» إلى دفعنا لإعادة النظر بخصوص مفهوم «الحى العشوائى» والذى كان دائما ما يطرح كمرادف للفقر والبؤس بل والعنف الحضرى أيضا.

وبشكل موجز، يمكن أن نلخص تقييمنا لتلك المدارس ولأصحابها فى أنها قد أصبحت بمثابة استثناء، وخاصة أن أصحاب تلك المدارس من الأغنياء يجدون أنفسهم

دائماً فى موقف حرج فهم لا يستطيعون اجتذاب أباء طلبة مدارس النخبة التى أصبحت تمثل رأس مال اجتماعيا يبدو للناس كما لو كان يحمل فى طياته أسباب التفوق والنجاح.

أحد أصحاب تلك المدارس الخاصة «البسيطة» أبدى انزعاجه الشديد من التدقيق الذى يتم به التفتيش العام على مدرسته، معتبراً أن المسئولين يحابون مدارس الأغنياء الباهظة عن المدارس المتوسطة: «لقد نجحنا دائما، ولكن منذ اليوم الذى ظهرت فيه (مدارس النخبة) أصبحت ضرورة خاصة بالنسبة للذين لا تعجبهم إلا المنتجات الباهظة».

وبناء عليه، فإن المدرسة الحكومية ستكون هى الأساس الوحيد الذى تستطيع المدارس الخاصة أن تبرر وجودها فى مقابلته، نظراً لتقارب المحددات الاجتماعية بينهما من جهة ونظرا لضخامة المساحة التى تفصل المدرسة الخاصة عن مدارس النخبة من جهة أخرى. ففى مقابل المدرسة الحكومية، تعتبر المدرسة الخاصة البسيطة أن محددات تميزها تنبع من: عدم كثافة فصولها، توافر ملعب رياضى- إذا سمحت مساحة المدرسة بذلك وجود مساحة خضراء؛ فيما يمثل أقصى مظاهر الترف بالنسبة للفقراء.

ونظراً لأن هذه المدارس تُشَيَّد – فى بعض الحالات- فى مناطق لم يصل إليها العمران كاملاً وتحديداً، قبل وصول المرافق العامة إليها، وذلك اقتراناً بظهور مجموعة من الأنشطة العشوائية فى تلك المناطق، فإنها تدفع عددا من المستثمرين إلى إقامة تجمعاتهم الجديدة، والتى هى بمثابة توسعات حضرية، وذلك قبل إقامة المدارس الحكومية بعدة سنوات.

ويحقق هذا النموذج توازن العرض والطلب. فالطلبة أنفسهم ينتمون فى الأغلب إلى عائلات ذات حظ ضئيل من التعليم، من حرفيين وفنيين. وعلى الرغم من رضى هذه العائلات عن الاستثمار المدرسى فى البداية، فإن ثمة احتمالا كبيرا فى ألا يستمر أبناؤهم حتى المرحلة الثانوية دراسياً. ولا يرجع هذا فى الأغلب إلى الإمكانات الاقتصادية للأسر بقدر ما يرجع إلى عملية مفاضلة تتم بين قيمة الشهادة والقيمة العملية المادية التى من المنتظر أن يجنيها الابن إذا ما لحق بعمل فنى أو حرفى. فمن المعلوم أن عائد الفنى أو الحرفى الشاب أعلى بكثير من عائد أى موظف يحمل شهادة.

نفهم من ذلك أن المطلوب – وفقاً لهذا النموذج – ليس إنتاج نخبة جديدة أو الحفاظ على رأس مال اجتماعى عائلى، ولكن المطلوب هو إيجاد أفراد، أكثر أو حتى أقل تعلماً، يتمتعون بحظ أوفر من آبائهم.

معيار الامتياز الوحيد الذى تستطيع هذه المدارس إعلاءه فى وجه المتعاملين معها أو حتى إزاء جهاز التعليم القومى هو نسبة النجاح فى امتحانات النقل والشهادات العامة فقط وليس ضمان الالتحاق بالجامعة الوطنية أو الأجنبية على سبيل المثال.

يبقى القول أنه على الرغم من غلبة فكرة الجوار فيما يتعلق بهذا النوع من المدارس إلا أنه يظل ثمة اختيار مدرسى ما بشأنها. المدرسة الخاصة البسيطة تعطينا بهذا المعنى، فكرة عن طبيعة الطفرات الاجتماعية والاقتصادية فى مجتمع ما، فضلاً عن التطلعات الخاصة بأفراد هذا المجتمع من المتعاملين معها.

سابعا: المدرسة «الإسلامية» :

يمكن بطبيعة الحال أن تنتمى المدرسة الإسلامية إلى فئة مدارس النخبة كما يمكن أن تنتمى إلى فئة مدارس الجوار، وعليه فإن دراستها بشكل مستقل يصب فى نفس أغراض التقسيم السابقة.

عندما ظهرت هذه المدارس فى فترة السبعينات فإنها لم تكن تحمل جديداً سوى اسمها ذى المرجعية الإسلامية، فضلاً عن بعض الأسس المميزة لها – كعدم الاختلاط (وإن كان ذلك ليس مقصوراً عليها)، ولبس الطالبات للحجاب– وعموماً فإن غرس الأخلاقيات وتبنى فكرة المحافظة عليها يعد عاملاً أساسياً من عوامل تميز المدارس ذات الصبغة الدينية بشكل عام سواء «الإسلامية» أو «المسيحية»، وبعد بضع سنوات من ظهورها، اتسع نطاق تلك المدارس، وأصبح العرض مواجهاً بطلب اجتماعى متنوع يحاول إجابته. وقد أدت هذه الجزئية (الطلب الاجتماعى المتنوع) إلى أن أصبحت هذه المدارس عاملة وفق منطق السوق،على الرغم من الطابع الثقافى أو الخلقى الذى تدعى تمثيله. وتقدم أغلبية هذه المدارس نمطاً أخلاقياً يتناسب مع صبغتها الدينية التى تحاول تأكيدها، فهناك التعليم الدينى المكثف متضمناً أداء الصلوات فى أوقاتها، وارتداء الحجاب

كإحدى سمات اليوم الدراسى، حتى وإن كان يتم الكف عنهما بمجرد الخروج من باب المدرسة. يضاف إلى ما سبق أيضا ما تقدمه هذه المدارس على أنه نموذج للتربية الإسلامية المميزة حيث تمتزج الفضيلة بالمعرفة الحديثة والتى هى لازمة من لوازم أى اختيار مدرسى.

وتحرص المدارس «الإسلامية» على أن ينهض بمهمة التدريس فيها مجموعة من الأساتذة «الأكفاء» والمنتقين وفقاً لمعايير الصورة التى تريد تلك المدارس أن تروجها عن نفسها.

وكما سبق القول فإن المدارس «الإسلامية» قد تكون مدارس نخبة أو مدارس جوار، وهى من ثم لا ينتظر منها أن تشذ عن جملة القيم التى تشكل هذين النموذجين. فمرجعية المدرسة الإسلامية تسهم – على سبيل المثال – فى إعلاء شأنها لدى نسبة كبيرة من الطبقات المتوسطة الحضرية التى عرفت الهجرة إلى دول الخليج، وفضلاً عما سبق فإنه بشيوع مستويات اجتماعية متقاربة تميل الاختلافات بين المدارس «الإسلامية» والمدارس الأخرى إلى التلاشى.

ومع ذلك فإن ما يعرفه الواقع هو وجود انقسامات اجتماعية وثقافية ليس بين المدرسة «الإسلامية» والمدارس الأخرى فحسب، وإنما فى داخل المدرسة الإسلامية نفسها.

وقد تُفضى إسلامية المدرسة– سواء كانت مدرسة نخبة أو مدرسة متوسطة– إلى ظهور شكل من أشكال النظام الموازى. وذلك عندما يتولى إنشاء هذه المدارس جمعيات دينية إسلامية أو أثرياء يرفعون الهوية الإسلامية، وإن كنا نملك بطبيعة الحال أن نشكك فى مدى مصداقية الأولى (الجمعيات الدينية) كما نملك أن ننظر إلى هؤلاء الأثرياء كمجموعة من الصفوة المندمجة كغيرها فى جملة التحديات المحلية، فضلاً عن تمتعها بسند قوى فى هياكل إدارة التعليم القومى وليس أكثر من ذلك ولكونها موازية لنظام التعليم القومى، فإن المدارس الإسلامية لا تطرح للجدل قضايا من قبيل صلاحية المعرفة العلمانية أو إمكانية الاندماج فى النظام إلى غير ذلك من القضايا المثارة فى هذا النطاق، وإنما تهدف إلى وضع نواة مجتمع جديد مستخدمة فى ذلك أساليب الحياة المدرسية بشكل جديد، وهو ما يثير مخاوف العديد من المراقبين.

فعندما يُفرّغ تقليد مدرسى يومى ذو دلالة رمزية كبرى- كالسلام الوطنى- من معناه، فإن هذا جدير بأن يثير إشكالية لدى عدد كبير من التربويين، أما عندما تقوم المدرسة الإسلامية بإلغاء السلام الوطنى تماماً لصالح قراءة قرآنية أو خطاب سياسى فإن الإشكالية تصبح تهديداً.

إن تهديد القيم القومية من قبل المدرسة يصبح مضاعفاً فى حالة ما إذا كان جمهور تلك المدرسة يتحدد (طبيعيا) عن طريق الانتماء الدينى. ومثال ذلك يبدو واضحاً فى حالة المدارس الإسلامية، فقيام الأخيرة باستبعاد الطلبة ذوى العقيدة المسيحية سوف يكتسب قيمة رمزية واضحة مع الوقت.

يمكن اعتبار تلك المدارس، مع ما تمثله من تهديد للنسيج القومى، بمثابة دليل ملموس على فشل مشروع التنشئة الاجتماعية، ففى ظل حالة الفراغ الأيديولوجى السائدة كان بإمكان الدولة أن تعبىء الشباب وفقاً لأى مرجعية تريدها بما يحقق الصالح الأكبر للجميع.

يبقى القول أن المدارس الإسلامية تنتمى فى مجموعها إلى «السوق المدرسى» تستجيب للطلب وتولده مثلها فى ذلك مثل الجميع. كما ينشأ السوق هنا من تقابل استراتيجيات المنظمين مع اختيارات المتعاملين. مثله فى ذلك مثل بقية الأسواق.

ثامنا: منظمو الأسواق:

ليست المدرسة الخاصة – بأى حال من الأحوال – علامة على غياب الدولة، وبالتالى لا يمكن اعتبار السوق المدرسى أحد الآثار المترتبة على انسحاب الدولة.

فبدون التعرض للأسباب الأولية – والتى يصعب استقصاؤها فى هذا المقام – يمكن الجزم بأن دور الدولة فى داخل السوق المدرسية يبدو حاسماً. فالاختيارات المدرسية من قبل العائلات تعبر عن طلب لا يستطيع التنوع أو حتى الظهور إلا فى ظل إطار قانونى وإدارى مسبق وفى ظل نفس هذا الإطار يحاول أصحاب المدارس الخاصة من جانبهم التوفيق بين الضرورات المختلفة؛ والتى قد تتناقض فى بعض الأحيان؛ مثل تحقيق ربحية معتبرة فضلاً عن إحراز نسب نجاح مرتفعة فى الامتحانات الأساسية، وأخيراً

وليس آخراً، الاستجابة للقواعد المنظمة للتعليم الخاص والموضوعة من قبل منظمى التعليم القومى وذلك بأقل تكلفة ممكنة.

فبخلاف القوانين التى ترتب آثارا، أو حتى تكتفى بالتصديق على واقع معين يتصل بالحياة التعليمية، يعتبر القانون الخاص بالتعليم والمعدل عام ١٩٩٣ بالقرار الوزارى الشهير رقم ٣٠ من أكثر القوانين حسماً، فهو يصف بدقة كيفية إنشاء المدارس الخاصة، واضعاً لذلك مساراً شديد الصرامة، يعكس فى بعض الأحيان مقاصد مزدوجة من حيث الرغبة فى «الدعاية» من جهة والحاجة لتأطير المدرسة الخاصة من جهة أخرى، وإن كانت تلك المقاصد ترتب أساليب إدارة غير متجانسة فى أحيان كثيرة. إلا أن ذلك النظام لا يمنع رجال الأعمال من خوض المغامرة مادامت مصالحهم يمكن تحقيقها من خلاله.

فكل مصرى لديه المقدرة المالية ويبتغى أهدافاً تربوية تعليمية تخلو من المضاربة يستطيع القيام بإنشاء مدرسة خاصة، فصحيفة السوابق الناصعة والمؤهلات العليا ليست مشترطة إلا فى الممثل القانونى للمالك أو الملاك لهذا المشروع.

ولكن بخلاف تلك الشروط السلسة، يخضع انشاء المدرسة الخاصة لمقاييس محددة، قابلة للمناقشة بطبيعة الحال. إلا أن ما يجدر ذكره هنا أن خطوط التقسيم التى تبرز فى هذا الإطار لا تضع رجال الإدارة العامة فى مواجهة مع رجال الأعمال المالكين لهذه المشروعات بقدر ما تضع مجموعة من المصالح العامة فى مواجهة مجموعة أخرى من المصالح الخاصة المتنافسة والمتناقضة أيضا فى بعض الأحيان.

الخطوة الأولى ضمن خطوات إنشاء المدرسة الخاصة تتعلق بدراسة مدى الحاجة إلى إنشائها أصلاً، فضلاً عن طبيعة المكان المزمع إنشائها فيه، وتقوم بذلك إدارات مختصة تابعة لهيئة التعليم القومى وفقاً للخريطة التعليمية لتحديد الاحتياجات المدرسية على مستوى الحى.

كما تتدخل هيئة الأبنية التعليمية للتأكد من مطابقة الأبنية للمقاييس التى حددتها خاصة فيما يتعلق بجزئية «المساحة المتاحة» والتى تتحدد بناء عليها كثافة الفصول وبالتالى عدد الطلاب الذى تستطيع المدرسة قبوله.

ويرتبط بالموافقة على إنشاء المدرسة الخاصة أيضاً تحديد اختصاصات أعضائها الإداريين والتربويين ويضطلع بهذه المهمة الإدارات ذات الاختصاص فى نظام التعليم القومى. وتمتد مهام هذه الإدارات إلى مناح كثيرة، فأية محاولة لتغيير اسم المدرسة الخاصة أو لإجراء تعديل فى إدارتها لابد أن توافق عليها. كما يتعين على المدرسة الخاصة أن تقدم دفاترها الإدارية والمالية والتربوية إلى مفتشى الوزارة، وذلك فضلاً عن كشف حساب المدرسة لدى البنوك. وتحتل المسائل المالية أهمية خاصة فى العلاقة بين الوزارة والمدارس الخاصة، فالأخيرة تضطلع بجمع وتحصيل مصروفات العديد من الخدمات التى تقدمها الوزارة للتلاميذ (كالتأمين الصحى، ومصروفات الامتحانات..) كما لا تستطيع المدرسة أن تعظم عائد بعض خدمات الوزارة بأكثر من ١٠ ٪ (ثمن بيع كتب الوزارة المدرسية)، أما أية مطالبة بمصروفات إضافية فيجب أن يسبقها الحصول على موافقة الوزارة.

بالإضافة لما سبق؛ هناك شكلان من أشكال الرقابة المالية التى تقوم بها الوزارة، وهما: الرقابة على المصروفات المدرسية؛ والتى يجب ألا تزيد سنوياً بمعدل يتخطى الـ ٥ ٪ والرقابة على نسبة أرباح صاحب المدرسة نفسه حيث يشترط ألا تزيد على ١٥ ٪ من الايراد السنوى.

التبرير الأساسى لكل هذه الأشكال الرقابية، هو أنه يخشى فى حالة ترك المدرسة الخاصة طليقة أن تتراجع إلى مجرد مشروع مربح مالياً، إن رقابة الدولة تهدف – بهذا المعنى – إلى موازنة ثنائية النوعية/ الربح دونما طغيان لمكون الربح، وإلى احترام مقاييس المدرسة العامة رغم كل شىء. ولكن – وعلى الجانب الآخر – يرى مالكو المدارس الخاصة أن الدولة تفرض على القطاع الخاص معايير هى أول من يخل بها فى مدارسها (تدهور الأبنية/ كثافة الفصول) فضلاً عن مبالغتها الشديدة فيما تمارسه من رقابة.

غير أن الرقابة على المدرسة الخاصة لا تمثل تحجيماً للسوق المدرسية بأى حال حيث إنها بما تفرضه من معايير تساهم فى تنويع عرض المدارس الخاصة ليتلاءم من ثم مع الطلب الاجتماعى المختلف، فتنظيم السوق يتأتى من خلال التنوع وليس من خلال

الأحادية، وتهدف الدولة من خلال هذا النمط التنظيمى إلى حث القطاع الخاص على تقديم تعليم حقيقى مع الالتزام فى نفس الوقت «بالأسعار الحقيقية» التى توفر أرباحاً معقولة. وتبقى «حماية المستهلك» مكفولة من خلال قدرة أهالى التلاميذ على التقدم بشكواهم؛ فردياً أو جماعياً، إلى أعلى درجات الجهاز الإدارى المختص.

ويمكن أن نستشف التأثير الذى يمكن للوزارة أن تمارسه من خلال طرق مختلفة. فكما هو الوضع فى أى سوق فإن المنتجين فى السوق المدرسية لا يمثلون مجموعة متلاحمة. بعضهم على سبيل المثال يعتبر أن التعسف الإدارى يطوله بشكل أكبر من غيره. أما مديرو المدارس الخاصة الراسخة فيرون أن وزارة التعليم تقوم «بنسف الأسعار» عن طريق سماحها – بسهولة شديدة– بإنشاء المزيد من المدارس الجديدة، مما يهدد بازدياد العرض المدرسى فى مقابل الطلب. فهم وإن كانوا يهنئون أنفسهم على انطلاق المدارس الخاصة – على اعتبار أن لهم فضل السبق والريادة فى هذا المجال– فإنهم ينتقدون فى نفس الوقت صفة الربحية التى أصبحت سمة هذه المدارس من وجهة نظرهم، ويتذكرون بنوع من الحنين تلك الأيام التى كان إنشاء مدرسة خاصة فيها يعد بمثابة خطوة مقصورة على النخبة المثقفة التى تملك مشروعاً تربوياً بحتاً.

وعلى النقيض من هؤلاء، يرى المنتجون الجدد أن الوزارة تحابى الفئة السابقة وتوفر لهم وضعاً احتكارياً، ممثلو مدارس النخبة يعتبرون أن الفكرة المأخوذة عنهم غير عادلة وذلك نظراً لارتباط هذه الفكرة بجانب الامتيازات الذى يعتقد أن مدارس النخبة تقدمه، أما أصحاب المدارس الخاصة الأكثر تواضعاً فيتذرعون بتدهور حال التعليم العام نفسه والذى يفرض على الجميع كمعيار.

تاسعا: بين الدولة والإدماجية:

فى عام ١٩٣٧ تأسس اتحاد ملاك ومديرى المدارس الخاصة، وفى عام ١٩٦٦ تحول الاتحاد إلى اسمه الحالى: جمعية أصحاب المدارس الخاصة، والتى تتبع وزارة الشئون الاجتماعية على غرار الجمعيات المختلفة. نحن إذن بصدد ظاهرة ليبرالية قديمة نجحت فى تخطى العهد الناصرى واللحاق بعصر الليبرالية الجديد.

تضم الجمعية فى عضويتها جميع ملاك المدارس الخاصة حيث العضوية إجبارية، أما أهدافها فهى مفصلة على النحو التالى:

- رفع مستوى التعليم الخاص مع الحفاظ على كرامة المهنة ورفع المستوى الثقافى والمهنى لأعضائه.
- الاشتراك مع الوزارة فى تخطيط وتطوير وتحديث التعليم.
- تقوية الروابط بين اعضائها والعمل على تحقيق مصالحهم.
- تقديم الخدمات الفنية والعلمية لكافة المدارس الخاصة.
- المشاركة فى إدارة المدارس.
- تحقيق الضمان المالى للمدارس ومساعدتها على الوفاء بالتزاماتها المالية فى حالة عجزها عن ذلك.
- حث الملاك على احترام قانون التعليم والقرارات الوزارية.

وهكذا نجد أن هذه المنظمة الاتحادية تتحمل مهام تعريف وتوجيه المواقف الجماعية لملاك المدارس الخاصة، أو بالأحرى مهام التنسيق بين الأهداف الفردية التى يتبنونها.

فضلاً عما سبق، تظهر الجمعية بمظهر المتحدث باسم جماعة الملاك إزاء الدولة، فى الوقت الذى يعتبر فيه بعض الملاك أن عضويتهم فى الجمعية لا تزيد على كونها قيداً إضافياً أو يرون أن الجمعية تمثل منطقة نفوذ مخصصة للدفاع عن مصالح أقلية معينة من الملاك. كما لا يخفى أن الجمعية تأخذ جانب الوزارة فى مواجهة عدد من ملاك المدارس فى بعض الأحيان.

على أرض الواقع، يعد الفصل بين ظاهرتى «تنامى الخاص» و «تراجع العام» أمراً من الصعوبة بمكان، ففى كل إدارة من الإدارات التعليمية هناك لجنة للتعليم الخاص منوط بها فحص طلبات السماح بإنشاء مدارس جديدة والبت فى المسائل المتعلقة بالمدارس الخاصة مما يدخل فى نطاق اختصاص الإدارة.

وفى المقابل يوجد ضمن موظفى الإدارة أحد ممثلى الجمعية كمندوب عن أصحاب المدارس الخاصة ولا غرو فى أن عملية الدفاع عن المصالح تمارس من قبل الجمعية فى

ظل أفضل الظروف الممكنة، إلى درجة أنه يمكن اعتبارها بمثابة حالة من حالات الاندماج مع الدولة.

وبالإضافة لجهود الجمعية فى مجال التحول الليبرالى فإن لها باعاً طويلاً فى الدعوة للتحول الاجتماعى أيضاً، فمطبوعاتها والتى ترجع إلى فترة الستينيات تشتمل على دفوعات قوية «عن تكوين جيل تحركه الأفكار الاشتراكية»، وكأن الجمعية كانت تجد السبيل إلى «الإدماجية» دائماً انطلاقاً من تبنى الأهداف القومية. وعليه فان اعضاء الجمعية وإن كانوا يشعرون اليوم بأنهم يخضعون إلى رقابة مالية وإدارية مفرطة، فإنهم يعتبرون أن ذلك لم يصل إلى حد المشكلة الجديرة بالدراسة بعد، ووفقاً لقول أحد المسئولين فى الجمعية فإنه من الطبيعى بالنسبة لدولة تملك أهدافاً قومية تبغى تحقيقها أن تباشر وسائل مختلفة لفرض احترام برامج التعليم والمناهج الدراسية الموحدة لديها.

كما يجب التسليم بأن الرقابة التى تمارسها الدولة لا تعرقل سير الأمور. فالقطاع الخاص الذى اقتحم مجالاً جديداً بالنسبة له وهو التعليم العالى والجامعات، يتوقع قدراً من الأرباح يعوضه عن ذلك القدر من الرقابة التى تمارس عليه. ففى المدن الجديدة– على سبيل المثال– تقوم المعاهد العليا الخاصة، والخاضعة لرقابة الوزارة، بتقديم شهادات معادلة لشهادات الجامعات، وذلك فى مقابل أثمان مرتفعة. وعليه يمكن النظر إلى رقابة الدولة على أنها بمثابة الثمن الواجب دفعه من أجل تأسيس السوق المدرسية، ورغم ذلك، وكبقية الأسواق، فإن بعض المنتجين يظلون مهددين بالاستبعاد تماماً من نطاق المنافسة السوقية.

وعموماً فإن الجمعية تضع الأهداف القومية فى الصدارة لإظهار نبرة موحدة تغطى على النبرات المتنافسة بداخلها، وعلى رأس هذه الأهداف الإسهام فى إنتاج نخبة مستقبلية، الأمر الذى لا يستطيع التعليم العام تحقيقه. أما فرادى الملاك فإن حديثهم يأتى معبراً فى الغالب عن المصالح الخاصة الضيقة.

العقلية الاستثمارية للملاك تصبغ المدرسة الخاصة الجديدة بملامحها الأساسية، فيما يعد بمثابة نتيجة طبيعية للسوق المدرسية، وعليه فإن المحددات الاقتصادية ستحتل دائما المساحة الأكبر فى تفسير الظاهرة وذلك بغض النظر عن الواجهة «التعددية» التى لا تنكر

آثارها أو آلياتها. فبالنسبة لرجال الأعمال صارت المدرسة الخاصة مشروعاً مربحاً وليس أكثر.

عاشرا: التحـررية المسـتحيلة:

بداية، تجدر الإشارة إلى أن دور الدولة فى هذه اللعبة / العملية (التحررية) لا يزيد على تعريف القواعد وتحديد الربح عبر كافة الضغوط الممكنة على المدارس الخاصة.

إلا أنه بالرغم من هذا التبسيط، فإن ثمة جوانب معينة تستعصى على الفهم، فإذا كنا قد قبلنا بوجود تعليم ذى كفاءات متفاوتة، وبمنطق أن جزءا من التعليم الخاص هو الذى يضطلع بمهمة تكوين النخبة، بل وبما هو أبعد من ذلك، وهو أن الدولة قد تخلت عن مقصدها الرامى إلى تحقيق المساواة، إذا كنا قد قبلنا ذلك كله، فإننا رغم ذلك لا نستطيع أن نتفهم المنطق الذى يعتبر أن ازدهار المدرسة الخاصة يؤدى إلى التخفيف من أعباء الدولة بل ويتيح لها أن تستقيل تماماً من قطاع التعليم فى مرحلة متقدمة، وهو المنطق الذى صارت تخلص إليه الكثير من التحليلات.

كانت لدى نظام ١٩٥٢ الثورى الفرصة لاتخاذ القرار السياسى اللازم لوضع حد لعدم المساواة السائدة فى النظام التعليمى، إلا انه مع ذلك لم يقدم على اتخاذه سواء فى بداية عهده أو حتى فى مرحلة تحوله صوب الاشتراكية، فقد كان المقصود وقتها تأميم النخبة من خلال التحكم فى آليات إنتاجها وليس تحطيم هذه الآليات تماماً. كما كان مستهدفاً أيضاً أن تصبح المدرسة آلية للتحريك الاجتماعى لتصحيح مظاهر عدم المساواة الاجتماعية. أما اليوم فإن المدرسة ستصبح وبدون مبالغة إحدى خصائص «الدولة الصغيرة»،(١٤) والتى لا ترمى إلى أية غاية يقصد بها تحقيق المساواة المدرسية بهذا المعنى ستكون اخر معقل من معاقل دولة الرفاهية (المنقرضة)، وستصل أهميتها إلى نفس مستوى أهمية وظيفة الدفاع الخارجى أو الحفاظ على الأمن العام داخلياً.

ومرة أخرى، فإنه يبدو ألا مكان للتبسيط فيما يتعلق بالجدل الدائر حول النظام التعليمى والمدرسة الخاصة، ثمة أبعاد جمة ينبغى أخذها فى الحسبان؛ بعضها يتعلق باعتبارات المنافسة والتفريخ الاجتماعى، كأساس للمنازعة بين فاعلين يتقاسمون نفس

الاعتقاد (السحرى؟) فى إمكانات المدرسة التحويلية، ويتنازعون بشأن مجموعة من القيم الخاصة بها، المدرسة بهذا المعنى ينظر إليها على أنها «مشروع لمجتمع بديل»، وهى نظرة لا تخلو من يوتوبية، وخلفية قيمية معينة تعتبر أن الانفكاك عن الدولة أمر مثالى يستأهل النضال من أجله.

كما أن التحليل السابق يقودنا إلى الحديث عن مفارقات التحررية "liberalisctian" فى بلد فقير تحرك حكومته على خصائصها المركزية ومفارقاتها فى مجتمع، يعتبر أن اتساع النخبة أو دورانها هو السبيل الأساسى للتحول الليبرالى فى الوقت الذى أصبح فيه الأخير رهنا بتغير مجموعة اتخاذ القرار نفسها فضلاً عن تغير السياقات القرارية بالأساس.

وبالإضافة لما سبق فإن الطفرات المتعددة التى شهدها ذلك المجتمع لم تطل «العقد» القائم بين الحكام والمحكومين والذى ظل من ثم كما كان دائماً وبدون تغيير. فمازالت التيارات المطالبة بالحقوق متمسكة بأبوية الدولة، ومازالت الدولة قائمة على مطالبة مواطنيها بالفضائل الاجتماعية، تلك التى كان يمكن لها أن تنتظرها من مواطنيها إذا ما كانت قد استمرت على قيامها بدور «الكفيل»، ولكن نظراً لانتفاء هذا الدور لم يعد بمقدورها أن تستمر فى مطالبها تلك بنفس القوة.

وفى النهاية، فإننا يمكن أن نراهن على أن التحول الليبرالى بالنسبة لليبرالية سيكون كالتحول الاشتراكى بالنسبة للاشتراكية، بمعنى أنه سيسفر عن خليط متناقض ومتنافر، تعبره تيارات متضادة، لا رابط بينها، الأمر الذى يجعلنا نتساءل عن مدى موثوقية تناوله بالدراسة كانعكاس لظاهره معينة؟

هوامـــش الدراســـة

(١) برز هذا الاتجاه فى أعمال أنيك بيرشرون، «إن المدرسة لا تقوم فى حقائق وحدود سلطات المدرسة إنما تكمن فى كونها مؤسسة للتنشئة. Annick Percheron Pouvoirs, n°30, 1988.

(٢) تتجلى مظاهر هذه الثنائية فى أكثر من مظهر أبرزها وجود التعليم العلمانى جنباً إلى جنب مع التعليم الأزهرى وقد قوى هذا الأخير إبان الاحتلال البريطانى على أثر المواجهة التى قامت بين اللغات الأجنبية واللغة القومية. وبين مدارس الأغنياء ومدارس الشعب، إلخ... وتشير إحدى الدراسات الحديثة إلى وجود سبعة أنماط لهذه الثنائية، تشكل وفقاً لمؤلف هذه الدراسة «تهديدات» للوحدة الوطنية، ك، مغيث «الثنائية التعليمية وتأثيرها على الوحدة الوطنية»، هموم واهتمامات مصر ومشاكل صغار الباحثين، القاهرة، ١٩٩٤.

(٣) تشمل الوصفة الدولية للسياسة التعليمية فى ظل إعادة التنظيم الهيكلى إجراءات من قبيل: إلغاء المجانية فى المرحلة الثانوية، تعميم القروض والمنح للطلبة «المحتاجين والمستحقين»، وتشجيع القطاع الخاص. ويقوم ما سبق على افتراضين الأول هو أن المنتفعين فى مقدورهم توفير الاستثمارات اللازمة لإدخال التعليم الخاص، والثانى هو أن تخفيف الأعباء العامة مع عدم التأثير على عنصر المساواة داخل النظام هو أمر ممكن. الطابع الخادع لهذه الافتراضات مبين لدى كولكو، ch. Colclough, "who should learm to Pay? Assessment of Neoliberal Approaches to Education Policy", Ch. Colclough & S.Masson (ed), states or Markets? Neo-liberalism and Development of Policy Debate, Clcrendon Pcperback, 1991.

(٤) حسب عبارة مغيث انظر الملاحظة رقم ٢.

(٥) يرتكز هذا التحليل بشكل كبير على إيمان فرج فى Farag I., "L'enseignement en question, enjeux d'un débat", Égypte/Monde, crabe n° 18-19, Le Caire, CEDEj, 1994.

(٦) نشر مدرسون مقربون من الإخوان المسلمين خمسة عشر كتيباً فى سلسلة موجهة لهذا الغرض تحمل عنوان: «المؤامرة ضد التعليم».

(٧) من أجل المزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر Chillcli A., "Le Voik ál'ecok. Enjeux d'un décret, evatars d'un procés", Éygpte/ Monde Arabe, n°20, Le Çaire, CEDEJ. 1994.

(٨) لقاء مع الوزير فى جريدة الحياة، ٥، ١٢ مارس ١٩٩٥

(٩) نفس المصدر.

(١٠) يتضح ذلك على سبيل المثال من خلال الاشتراطات المسبقة المتعددة التى تفرض على من يرغب فى الدخول إلى حقل التعليم الخاص مستثمراً.

(١١) حساب ختامى قام به وزير التعليم. انظر الملاحظة رقم (٥) .Farag I.

(١٢) قانون رقم ١٣٩ لسنة ١٩٨١ الخاص بالتعليم.

(١٣) تقسيم مؤقت، تنهض هذه الملاحظات على جهد لم يكتمل بعد فى هذا الصدد.

(١٤) Coussy J., "ks ruses de l'Etat minimun", J.-F.Bayart (éd), La reinvention du capitalisme, khartala, Paris, 1994.

قائمة المشاركين

١ – د. أحمد الرشيدى	أستاذ – قسم العلوم السياسية – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة
٢ – د. أسامة الغزالى حرب	رئيس تحرير مجلة السياسة الدولية – جريدة الاهرام
٣ – د. آلان روسيون	مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية CNRS_CEDEJ
٤ – أ. السيد يسن	مستشار – مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية – جريدة الاهرام
٥ – أ. اليزابيث لونجيناس	مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية CNRS- CEDEJ
٦ – د. أمانى قنديل	المدير التنفيذى للشبكة العربية للمنظمات الأهلية
٧ – أ. اوليفه روا	المركز الوطنى للبحوث الاجتماعية – باريس
٨ – أ. إيمان ميشيل فرج	مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية CEDEJ
٩ – د. باهر عتلم	الاستاذ المتفرغ بقسم الإقتصاد – كلية الإقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة
١٠– أ. برنارد بوتيڤو	باحث – مركز القومى للبحوث العلمية – فرنسا CNRS-IR EMAM
١١ – أ. جان فرانسوا باير	المركز الإقتصادى للبحوث الوطنية – باريس
١٢ – أ. جان لوكا	معهد العلوم السياسية – باريس FNSP
١٣ – أ. جان نويل ڤرييه	مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية CNRS- CEDEJ
١٤ – أ. زكى العيدى	المركز الاقتصادى للبحوث الوطنية – باريس
١٥ – د. سارة بن نفيسة	مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية CNRS- CEDES
١٦ – د. عبدالمنعم سعيد	مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام
١٧ – د. علا أبو زيد	أستاذ – قسم العلوم السياسية – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة
١٨– د. علىّ الدين هلال	وزير الشباب
١٩ – أ. فرانسوا ايرتون	مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية CEDJ
٢٠ – أ. فرانسواز كليمان	مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية CEDEJ
٢١ – أ. فيليب برو	جامعة باريس
٢٢ – د. فيليب فارج	مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية CEDEJ
٢٣ – أ. محمد بنوانا	جامعة باريس
٢٤ – د. مصطفى كامل السيد	مدير مركز بحوث ودراسات الدول النامية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة
٢٥ – د. نازلى معوض أحمد	مدير مركز البحوث والدراسات السياسية – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة
٢٦ – د. نيفين عبدالمنعم مسعد	أستاذ – قسم العلوم السياسية – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة
٢٧ – د. وحيد عبدالمجيد	مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية – جريدة الأهرام
٢٨– د. ودودة بدران	وكيل كلية الاقتصاد والعلوم السياسية لشئون التعليم والطلاب – جامعة القاهرة.

الأسماء مرتبة ابجديا

مركز البحوث والدراسات السياسية

مركز البحوث والدراسات السياسية وحدة ذات طابع خاص لها استقلالها الفنى والمالى والإدارى ملحقة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة.

ووفقا للائحة، يختص المركز بتشجيع وإجراء الأبحاث التى تعبر عن اهتمامات مجموعة الباحثين فى مجالات علم السياسة وتلك التى تحتاج إليها الجامعات والهيئات الوطنية، وإجراء البحوث والدراسات بشأن المشكلات السياسية ذات الأهمية الوطنية، فضلا عن تجميع البيانات والإحصاءات التى يحتاج إليها البحث السياسى، كما ينظم دورات تدريبية فى منهج البحث فى العلوم السياسية.

رئيس مجلس إدارة المركز:

د. كمـــال المنوفـــي   عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

مديــر المركـــز:

د. نازلـى معـــوض أحمـد   أستاذ العلوم السياسية بالكلية.

أعضاء مجلس الإدارة

«وفقا للترتيب الأبجدى»

قائمة كتب المركز

م	عنــوان الكتــاب	المؤلـف (المحـرر)
١	دراسات فى السياسة الخارجية المصرية	د. على الدين هلال (محرر)
٢	اتجاهات حديثة فى علم السياسة	د. على عبد القادر (تقديم)
٣	تحليل السياسات العامة: قضايا نظرية ومنهجية	د. على الدين هلال (محرر)
٤	تحليل السياسات العامة فى مصر	د. على الدين هلال (تقديم)
٥	القطاع الخاص والسياسات العامة فى مصر	د. أمانى قنديل (محرر)
٦	النظم المحلية فى الدول الاسكندنافية	د. السيد عبد المطلب غانم
٧	الثورة والثورة المضادة فى نيكاراجوا	د. نادية محمود مصطفى
٨	الاقليات والاستقرار السياسى فى الوطن العربى	د. نيفين عبد المنعم مسعد
٩	التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر	د. سيف الدين عبد الفتاح
١٠	تحليل السياسة الخارجية	د. محمد السيد سليم
١١	انتخابات الكنيست الثانى عشر فى اسرائيل	د. على الدين هلال (محرر)
١٢	الإدارة المصرية لأزمة طابا	د. أحمد حسن الرشيدى (محرر)
١٣	تقويم السياسات العامة	د. السيد عبد المطلب غانم (محرر)
١٤	تدريس العلوم السياسية فى الوطن العربى	د. عبد المنعم سعيد (محرر)
١٥	التحولات السياسية الحديثة فى الوطن العربى	د. مصطفى كامل السيد (محرر)
١٦	العلاقات المصرية – السودانية	د. أسامة الغزالى حرب (محرر)
١٧	حكم هيئة تحكيم طابا	د. أحمد صادق القشيرى
١٨	التبادل الطلابى بين مصر والدول الافريقية	د. رجاء سليم
١٩	مصر والجماعة الاقتصادية الاوروبية ١٩٩٢	د. هناء خير الدين د. أحمد يوسف أحمد (محرران)
٢٠	الايديولوجية والتنمية فى افريقيا	د. حمدى عبد الرحمن
٢١	العالمية والخصوصية فى دراسة المنطقة العربية	د. نيفين عبد المنعم مسعد (محرر)
٢٢	البحث الامبريقى فى العلوم السياسية	د. ودودة بدران (محرر)
٢٣	النظام السياسى المصرى: التغير والاستمرار	د. على الدين هلال (محرر)
٢٤	سياسة مصر الخارجية فى عالم متغير	د. أحمد يوسف أحمد (محرر)
٢٥	مصر وتحديات التسعينات	د. عبد المنعم سعيد (محرر)
٢٦	معجم النظم السياسية الليبرالية	د. حسن نافعة

م	عنـوان الكتـاب	المؤلـف (المحـرر)
٢٧	سياسة التعليم الجامعى فى مصر	د. أمانى قنديل (محرر)
٢٨	الوطن العربى فى عالم متغير	د. نازلى معوض (محرر)
٢٩	التوظف الحكومى فى مصر	د. السيد عبد المطلب غانم (محرر)
٣٠	الدور السياسى للأزهر (١٩٥٢-١٩٨١)	د. ماجدة على صالح ربيع
٣١	الانعكاسات الدولية والاقليمية لأزمة الخليج	د. أحمد الرشيدى (محرر)
٣٢	الكويت وتحديات مرحلة إعادة البناء	مجموعة باحثين
٣٣	اقترابات البحث فى العلوم الاجتماعية	د. ودودة بدران (محرر)
٣٤	الدولة والنظام العالمى: مؤثرات التبعية ومصر	د. أحمد ثابت
٣٥	تطور علاقة مصر بالجماعة الاقتصادية الاوروبية (١٩٨٩ - ١٩٩٠)	د. ودودة بدران (محرر)
٣٦	تصميم البحوث فى العلوم الاجتماعية	د. ودودة بدران (محرر)
٣٧	حرب الخليج والسياسة المصرية	د. مصطفى علوى (محرر)
٣٨	حتى لا تنشب حرب عربية عربية أخرى	د. مصطفى كامل السيد (محرر)
٣٩	حدود مصر الدولية	د. أحمد عبد الونيس شتا (محرر)
٤٠	قضايا نظرية فى السياسة المقارنة	د. عبد الغفار رشاد (محرر)
٤١	الادارة الأمريكية الجديدة والشرق الأوسط	د. هالة سعودى (محرر)
٤٢	التحولات الديمقراطية فى الوطن العربى	د. نيڤين عبد المنعم مسعد (محرر)
٤٣	مصر وأمن الخليج بعد الحرب	د. مصطفى علوى (محرر)
٤٤	جامعة الدول العربية	أ. جميل مطر وآخرون
٤٥	الكويت من الامارة إلى الدولة : دراسة فى نشأة دولة الكويت وتطور مركزها القانونى وعلاقاتها الدولية	د. أحمد الرشيدى (محرر)
٤٦	السياسات الخارجية للدول العربية	د. بهجت قرنى د. على الدين هلال (محرران)
٤٧	دليل تقييم كفاءة التنظيم فى المنظمات العامة	د. أحمد رشيد
٤٨	العلاقات العربية - الافريقية	د. اجلال رأفت (محرر)
٤٩	المفاوضات العربية - الاسرائيلية ومستقبل السلام فى الشرق الأوسط	د. مصطفى علوى (محرر)
٥٠	النظام العالمى الجديد	د. محمد السيد سليم (محرر)

م	عنـوان الكتـاب	المؤلـف (المحـرر)
٥١	ماذا يعنى خريج علوم سياسية	د. على الصاوى
٥٢	التحول الديمقراطى فى المغرب	د. أحمد ثابت
٥٣	اتجاهات جديدة فى الإدارة بين النظرية والتطبيق	د. عطية حسين أفندى
٥٤	الجماعة الأوربية المانيا ومصر	د. ودودة بدران (محرر)
٥٥	السياسة والتغير الإجتماعى فى الوطن العربى	د. جلال عبدالله معوض
٥٦	الأمم المتحدة فى ظل التحولات الراهنة فى النظام الدولى	د. حسن نافعة (محرر)
٥٧	معجم المصطلحات السياسية	د. على الدين هلال (مشرف) د. نيڤين مسعد (محرر)
٥٨	أمن الخليج العربى : دراسة فى الإدراك والسياسات	د. عبدالمنعم المشاط (محرر)
٥٩	التطور السياسى فى مصر ١٩٨٢ – ١٩٩٢	د. محمد صفى الدين خربوش (محرر)
٦٠	الثقافة السياسية فى مصر بين الاستمرارية والتغير	د. كمال المنوفى ، د. حسنين توفيق (المحرران)
٦١	التعليم والتنشئة السياسية فى مصر	د. كمال المنوفى (محرر)
٦٢	منظمة المؤتمر الإسلامى فى عالم متغير	د. محمد السيد سليم (محرر)
٦٣	الدور الاقليمى لمصر فى الشرق الأوسط	د. عبد المنعم المشاط (محرر)
٦٤	المرأة المصرية والعمل العام: رؤية مستقبلية	د. علا ابو زيد (محرر)
٦٥	إصلاح الامم المتحدة	د. حسن نافعة
٦٦	الحركات الأسلامية فى عالم متغير	د. علا أبو زيد (محرر)
٦٧	المصالحة العربية الرؤى – الآليات – احتمالات النجاح	د. محمد صفى الدين خربوش (محرر)
٦٨	السياسة والنظام المحلى فى مصر	د. السيد عبدالمطلب غانم (محرر)
٦٩	ظاهرة العنف السياسى من منظور مقارن	د. نيفين عبدالمنعم مسعد (محرر)
٧٠	النخبة السياسية فى العالم العربى	د. على الصاوى (محرر)
٧١	التحليل السياسى الامبريقى : طرق البحث فى العلوم السياسية	مجموعة مترجمين
٧٢	مصر والقوى الكبرى فى النظام الدولى الجديد	د. أحمد الرشيدى (محرر)

م	عنــوان الكتــاب	المؤلـف (المحـرر)
٧٣	الانتخابات الاسرائيلية «الكنيست الرابعة عشر ١٩٩٦» ومستقبل التسوية	د. عبدالعليم محمد
٧٤	قضايا الخصخصة فى مجلس الشعب المصرى	د. عزة وهبى د. ودودة بدران (محرران)
٧٥	تطور النظام السياسى فى مصر ١٨٠٣ – ١٩٩٧	د. على الدين هلال
٧٦	منظمة المؤتمر الإسلامى : دراسة قانونية– سياسية فى ضوء قانون المنظمات الدولية	د. أحمد الرشيدى
٧٧	المؤسسة التشريعية فى الوطن العربى	د. أحمد الرشيدى (محرر)
٧٨	الحماية الدولية للاجئين	د. أحمد الرشيدى (محرر)
٧٩	مصر ومشروعات النظام الإقليمى الجديد فى المنطقة	د. نادية محمود مصطفى (محرر)
٨٠	القضية الفلسطينية وآفاق التسوية السلمية	د. أحمد الرشيدى (محرر)
٨١	تطور النظام السياسى فى مصر ١٨٠٣–١٩٩٩ (ط٣)	د. على الدين هلال
٨٢	مصر ودول الجوار الجغرافى فى التسعينيات	د. نازلى معوض أحمد (محرر)
٨٣	العلاقات الدولية بين الأصول الإسلامية وبين خبرة التاريخ الإسلامى	د. نادية محمود مصطفى د. سيف الدين عبدالفتاح (محرران)
٨٤	السياسات الخارجية للحركات الإسلامية	د. نيفين عبدالمنعم مسعد د. عبدالعاطى محمد (مؤلفان)

رقم الايدع بدار الكتب : ١٧٠٧١ / ٢٠٠٠
رقم الايـــداع الدولـــي : 3 - 451 - 223-977